

هانز هينرش سيمر

روح الحضارة العربية

ترجمه عن الألمانية وعلق عليه

عبد الرحمن بروت

١٩٤٩

دارالعلم للملأين - بيروت

مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوي

١ - مبتكرات

١ - الزمان الوجودي ٣ - مرآة نفسي (ديوان شعر)

٢ - هموم السباب ٤ - المحور والنور

ب - دراسات أوربية

١ - الموت والعبقريّة ٢ - قلوب الفلاسفة

خلاصة الفكر الأوربي

١ - نيتشه ٥ - أرسطو

٢ - أشتينجار ٦ - ربيع الفكر اليوناني

٣ - شوينهور ٧ - خريف الفكر اليوناني

٤ - أفلاطون ٨ - برجسون

ج - دراسات إسلامية

١ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية

٢ - من تاريخ الإلحاد في الإسلام

٣ - شخصيات قفلة في الإسلام

٤ - الانسانية والوجودية في الفكر العربي

٥ - أرسطو عند العرب

- ٦ - المثل العقلية الأفلاطونية
- ٧ - منطق أرسطو (٥ أجزاء)
- ٨ - شهيدة العشق الالهي
- ٩ - شطحات الصوفية
- ١٠ - روح الحضارة العربية (الناشر : دار العلم للملايين - بيروت)
- ١١ - الانسان الكامل في الاسلام
- ١٢ - الآراء الطبيعية (لفوطرخس)
- ١٣ - الاشارات الالهية (للتوحيدى)
- ١٤ - أفلاطين عند العرب

د - ترجمات : الروائع المائة

- ١ - أيشندورف : من حياة حائر باثر
- ٢ - فوكيه : أندين
- ٣ - جيته : الديوان الشرقي (في جزئين)
- ٤ - بيرن : أسفار اتشيلد هارولد
- ٥ - جيته : الانساب المختارة
- ٦ - نيتشه : زرادشت
- ٧ - هيلدرلن : هيبريون
- ٨ - ولكه : صحائف مالني برّجه

الناشر : مكتبة النهضة المصرية ، ٩ شارع عدلي باشا بالقاهرة

هانز هينرش شيدر

روح الحضارة العربية

ترجمه عن الألمانية وعلق عليه

عبد الرحمن بزي

١٩٤٩

دارالعلم للناشرين - بيروت

نشر هذا البحث في مجلة « الحضارة القديمة » Die Antike
في المجلد الرابع ص ٢٢٦ وما يتاوها بعنوان :
« الشرق والتراث اليوناني »
Der Orient und das Griechische Erbe



جميع التعليقات الواردة بالكتاب هي من عمل المترجم

تصدير عام

•

بالعنوان الأصلي لهذا البحث - وهو : « الشرق وتراث اليونان » - آثرنا أن نستبدل ما ترى من عنوان ابتغاء الدقة وابتغاء الايضاح .

أما الدقة فلما يحيط بكلمة « الشرق » من ابهام يكاد يقضي منها على كل مدلول . فالشرق - جغرافياً - لا يدل على شيء ثابت ، انما هو حد نسبي يمكن أن ينطبق على كل صقع من أصقاع المعمورة ، وفقاً لمركز المنظور ومداه . والشرق - حضارياً - قد تفاوتت دلالاته أشد التفاوت حتى أطلق على الاماكن المتعارضة خلال التاريخ الروحي للانسانية . فهو عند اليوناني ، قبل عصر الاسكندر خصوصاً ، لا يكاد يتجاوز بلاد الفرس . وبعد عصر الاسكندر يتسع فيمضي حتى حدود

الصين ؛ وهو عند الاوربي المسيحي في العصر الوسيط يشمل دار الاسلام في ذلك الحين ، وعند الاوربي الجرمانى الوثني . أو شبه الوثني يشمل بلاد الصقالبة ، وعند الاوربي في العصر الحديث يتفاوت تبعاً لدرجة المعرفة التاريخية وتطورها : ففي العصر ما قبل الرومانيك رقعة مائة كونت صورتها أساطير أبدعها التعصب حيناً وخيال الرحالة والمغامرين في أحيان أخرى ؛ وفي العهد الرومانيكي يتسع معناه ويرف في زجاجة من البلور الزاهي فيشمل الصين . وكلما اتسعت الابحاث التاريخية ازداد مداه وتقلص معناه القديم ، خصوصاً في اواخر القرن الماضي حين غزت الفنون الصينية واليابانية الفن الاوربي . حتى صارت ربة الالهام فيه ، فعاد معناه الحقيقي يبدأ من الهند غرباً حتى اليابان شرقاً . فانتقل مركز الثقل من تلك المنطقة التي تمتد شرقي البحر المتوسط الى المنطقة التي تتقاسمها الهند والصين واليابان . ثم جاءت الحرب الاخيرة فصار الشرق يطلق على منطقة واسعة من اوربا نفسها ، لان الحضارة الغربية قد شعر حاملو مشاعلها أنها ملك لهم ومن ابداعهم وحدهم ؛ وأن شعوب شرقي اوربا انما هم ممثلون لهذه

الحضارة ، بل هم كارهون لها يريدون القضاء عليها ؛ فان جعلنا الغرب مساوياً للحضارة الاوربية الغربية (الفاوستية كما يسميها اشبنجلر) فالغرب عندهم يجب أن يقصر على البلاد التي ابدعتها وهي ما يعرف اليوم باوروبا الغربية في مصطلح السياسة المعاصرة .

أما وتلك هي البابلية التي تؤدي اليها كلمة « الشرق » ، أثلّيس الاخلاق بنا اذن أن نطرحها نهائياً الى غير رجعة ؟ فما بك والامر انما يتصل بهذه الرقعة الواضحة المعالم والتي وهبها الاسلام في عهده الازهى كل وحدتها ، وهي التي تحد من الشمال بمنطقة تسودها مدينة الرها ، ومن الجنوب بسوريا وفلسطين ومصر ، وفيها تسود مدينة الاسكندرية ، ومن الشرق بنهر سيحون ، أي تشمل ايران كلها ؛ وفي أقصى الجنوب بلاد العرب باسرها ، وفي أقصى الشمال مدينة بيزنطة — وهي بعينها المنطقة التي صبغها الاسكندر بالصبغة الهلينية ، وارتفعت مدنها الرئيسية ، وهي الاسكندرية وأنطاكية والرها ، وأفسوس وبيزنطة واندائن ثم دمشق وبغداد والقاهرة ، الى مرتبة المدن العالمية الكبرى ، في الوقت عينه الذي كانت

فيه مدن « الغرب » تعاني دور الفناء والانحلال (١) !
أفما آن أن يعترف لهذه الرقعة بمحضارتها المستقلة وكيانها الخاص
المميز لها من بقية الحضارات والمناطق الحضارية ؟ نعم ، ولن
يشفع المنكرين ما يذهبون اليه اليوم من تقسيم الشرق
المزعوم الى شرق أقصى وأوسط وأدنى ، فما لهذا التقسيم أساس
من واقع تاريخ الحضارة ولا خصائص الشعوب العنصرية ولا
طبائع الاصقاع . وإذا كان ثم فريق - بعضه من بين أبناء
هذه المنطقة نفسها ! - لا يزال يمضى أمر تفكيره وتقديره
على أساس هذا الوهم ، وهم اطلاق الشرق على تلك البقعة
التي حددناها ، فما ذلك الا الحاجات في نفسه ، أو اتباعاً
لحكم زائف قديم ، أو كسلاً عقلياً تحجر صاحبه في قوالب
فكرية غنى عليها الزمان من عهد طويل ، أو التماساً لنوازع
رومنتيكية رخيصة التكاليف .

فلنطرح اذن نهائياً هذه التسمية الزائفة لتلك الرقعة باسم
الشرق ، ولنسمها منطقة الحضارة العربية بالمعنى اندي حددناه

(١) راجع كتابنا : « من تاريخ الإلحاد في الاسلام » ، ص ٣ - ١٩
القاهرة سنة ١٩٤٥ .

لهذا اللفظ ، وبالعنى انذى اكشف أصوله وحدد معالنه الدققة اشبنجلر (١) وأنا زعمم كذلك بأن هذا العنى - وهو وحده - خلق بأن يردنا الى الجادة المستوية التى تقتادنا صواها البارزة الى الغاية التى نرجيها فى غير ما صلف نافر ولا مرء بدون غناء .

اما الايضاح فلأن تراث يونان لم يقصد تأثيره هنا لذاته ، بل لان هذا التأثير هو الذى صاغ الحضارة العربية ، بحيث تشكلت روحها وفقاً له ولتقتضياته ، حتى صارت دراسته هى فى الوقت نفسه دراسة لجوهر هذه الحضارة . فقد قدر على هذه الحضارة أن تنصب خامتها الرخوة ومعدنها المنصهر فى قالب التراث اليونانى ، فكان عن ذلك ظاهرة « الشكل الكاذب » الذى يصيب الحضارات الناشئة حينما تلتقى بحضارة عزيزة أو شكت على استنفاد إمكاناتها ، فتنيخ على هذا الوليد بكلكلها الجبار وتضطره الى الدخول فى نطاقه والتصور على هيئته ووفقاً لمعاييره وقوابله ؛ ومن هنا اختنقت روح الحضارة العربية ولم تستطع أن تنبثق عن ملكاتها الاصيلة الراسخة

(١) راجع كتابنا عنه ، انقلل اثنائى .

وتتفتح عن براعمها الحقيقية ، بل علاها طلاء زائف ورائت عليها قشرة تفاوت سمكها ، ومن هذا التفاوت في السمك كان اختلاف التأثير بالتراث اليوناني وتباين النصيب من الاصالاة والجدة ؛ والصلة طردية في التأثير ، عكسية في الاصالاة . ومع هذا كله فقد ظل التأثير يونان عنصراً مشتركاً بين الجميع ، وكأنه مصير قد قدر عليهم لا سبيل الى الخلاص منه والافلات من فعله : ان يتجاوزوه أو التخلف عنه . وكان الكفاح عنيماً مريراً ، شاتقاً في الوقت نفسه ، بين ضرورة التأثير اللازمة وبين نوازع الاصالاة المتوثبة . وتستطيع أن تتلمس أحداث هذا الكفاح في سجلٍ حيناً ، وتقلب بين النصر والهزيمة حيناً آخر في كل تيار روحي بارز العالم في الحضارة العربية في مختلف مرافق الحياة الروحية . ولا مناص للباحث في أي تيار من تلك التيارات وفي كل مرفق من هذه المرافق - لا مناص له من أن يسعى اولاً الى اتخاذ هذا الكفاح معياراً في التقويم وخطاً هادياً في شعاب التنقيب وما يستتبع من وصف وبيان . وكـم يشوق الباحث أن يستبصر هذا الكفاح خائباً قد ألقى سلاحه في الاصالاة أمام التأثير يونان لدى

جمهرة أهل الفكر في الحضارة العربية في الفلسفة والطب وما إليها ، خصوصاً عند الفارابي وابن سينا والرازي الطيب ، لا المفكر ؛ وأن يراه ظافراً بعض الظفر في جانب الاصلة لدى الصوفية الاقطاب المبدعين كالبسطامي والحلاج ، ولدى الفلاسفة والمفكرين من أمثال الرازي المفكر والسهروردي المقتول ، بينما ظل رجل كابن عربي لا يكاد يخرج عن نطاق يونان ، يونان المتأخرة التي زحفت عليها الحضارة العربية الناشئة ؛ وأن يشاهد أخيراً لدى أهل الادب محاولات للتوفيق والحرب السجال ، كما هو ملاحظ لدى ابن المقفع والجاحظ والتوحيدي ! والامر كذلك في الدين بما تفرع عليه من تيارات في أصول الدين والفقه والحياة الباطنة : كلها انما حييت وتكونت وفقاً لهذا الصراع بين ضرورة التأثير يونان ونوازع الاصلة المنبعثة من الاعماق الواغلة في طوايا الروح العربية ؛ ولن نستطيع لهذه التيارات فهماً وتقويماً الا على هذا الاساس .

ومن هنا لم يكن البحث في أثر التراث اليوناني في الحضارة العربية مجرد بحث في تأثير من التأثيرات الاجنبية

في حضارة أخرى ولجها ، بل هو بحث في صميم تلك الحضارة ، هو بحث في « روح الحضارة العربية » نفسها بكل مقوماتها وعناصرها . ولذا كانت أهمية التراث اليوناني بالنسبة الى دراسة الحضارة العربية أكبر بكثير جداً من أهميته بالنسبة الى الحضارة الغربية الاوروبية الفالوستية ، بالرغم مما قد يبدو في هذا القول - ظاهرياً - من غرابة . ذلك أن مصير الحضارة العربية كان أوثق ارتباطاً - وبدرجة هائلة - بالتراث اليوناني من ارتباط الحضارة الاوروبية بهذا التراث ، اذ هو الذي قسر الحضارة العربية على الدخول في قلبه وهي لا تزال في مستهل نشأتها ، فانطبعت بطابعه - قبولاً أو نفوراً ، وكلاهما هنا سواء - بكل وضوح بحيث لم يعد من الممكن محو هذا الطابع عنها ولا الانفكاك من أسره . أما الحضارة الاوروبية المعاصرة والحديثة فقد اتخذت منه مجرد تكاء للوثوب tremplin ، حتى انها لم تؤكد تم الوثبة الا واطرحته ظهرياً . وما هذه الحركات التي تدعى النزعات الانسانية الحديثة والتي نراها تتجدد أو تتردد من حين الى آخر في تاريخ الحضارة الاوروبية الحديثة - من عصر

النهضة مارين بوفرة فنكلمن وجيته حتى نصل الى النزعة
الانسانية المحدثه التي يمثلها فرنريجر، العالم الالماني المعاصر،
وصاحب مجلة « الحضارة القديمة » *Die Antike* ،
ومن التف حوله وكتب في مجلته هذه ، ثم جماعة جيوم
بيديه - Guillaume Budé في فرنسا ، - تقول ان
هذه الحركات نفسها والشعور بالحاجة الى بعثها انما هو أبلغ
دليل على نسيان الحضارة الاوروبية لهذا التراث ، بوصفه
عاملاً لا يزال يحيا بكل قواه فيها ، وهذه الحركات انما
يقصد منها الى تذكير تلك الحضارة به حين تنساه حتى
تتخذ منه مرة أخرى تكآت للوثوب حينما يشعر أبناء تلك
الحضارة بأنهم في حاجة الى تلك التكات . أما في الحضارة
العربية فان القوم لم يكونوا بحاجة الى شيء من ذلك ،
لانهم لم ينسوا التراث اليوناني أبداً ؛ وكيف ينسونه وهو
عنصر فعال دائم الحياة في كل ما يفكرون فيه ويشعرون به
ويقدرونه ! ماذا أقول ! بل كانوا على العكس من ذلك في
حاجة الى من ينسبهم اياه ، او يخفف عنهم ثقل وطأته ،
أو يرشدهم الى ينبوعهم الاصيل . ويمثل هذه الأحوال

الثلاث على التوالي : أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ،
وأبو عثمان الجاحظ ، وأبو حيان التوحيدي ، ثم يمثل هذه
الحالة الثالثة - أعني الارشاد الى الينبوع الاصيل - شهاب
الدين يحيى بن حبش السهروردي المقتول ، وهو الذي دعا
الى نزعة انسانية تصعد عن الروح العربية الحقيقية الاصيلية .
واذا كان سيقدر لنا - معشر العرب اليوم - أن ننشئ
حضارة جديدة ، فإن مشكلتنا اليوم مع الحضارة الاوروبية
الحديثة والمعاصرة - وهي الآن في دور النهاية وانساح الطريق
لحضارة مقبلة سيبزغ فجر ربيعها في نهاية هذا اقرن أو
مطلع الالف الثالث - هي بعينها نفس المشكلة التي عاناها
أسلافنا الذين أنشأوا تلك الحضارة العربية .

فهل لنا ان نستنبط العبرة من تلك التجربة - الاليمة
البائسة ؟ - التي عاناها أولئك الاسلاف ؟

بيروت في ٢١ أبريل (نيسان) ١٩٤٩

عبد الرحمن بدوي

اهراء الى فرز يبحر



- ١ - فكرة الثقافة عند الشرقيين وعند يونان .
- ٢ - انبثاق النزعة الفردية ذات الميل الى تحصيل النجاة في الشرق وطبعها بطابع عقلي تحت تأثير هيليني .
- ٣ - دين النجاة والنزعة الانسانية .
- ٤ - اتجاهات النزعة الهلينية الاسلامية واضمحلال التراث اليوناني .

كان غزو الإسكندر الأكبر وما تلاه من تكوين
امبراطورية يونانية في غربي آسيا الحادث الفاصل في تاريخ
تطور الروح الشرقية . وقد هيا لقيام ارتباط حضاري بين شعوب
الشرق القريب من قبل الأمبراطورية العالمية الاشورية
والبابلية الجديدة ، وزاد هذه الرابطة توثقاً الأمبراطورية
الاكيميائية (١) التي كانت وريثتها وأقدر على التحضر منها . فلم

(١) [الاسرة الأكمنية Achéménides أسرة حاكمة في فارس
نسبت نفسها الى أكيمينس وهو رأس قبيلة الأكيمينين التي تنسب الى
الباسر جنداي (هيرودوث ١ : ١٢٥) وكانت تقيم بقرب الحدود
الشرقي لبلاد فارس . ودولة الأكيمينين على هذا تتسلسل كما يلي :
أكيمينس ، ثم تيسبس ثم قيزز ثم قيرس ثم تيسبس وهذا يتفرع الى
فرعين أحدهما فرع : قيرس ثم قيزز ثم قيرس ثم قيزز ، وفرع
أريرمنس ثم أرسم ثم هستاسب ثم دارا . على أن تمت خلافاً كبيراً
حول هذا التسلسل .

وبدأ بقيرس الأكبر (سنة ٥٥٨ - ٥٣٠ ق . م) تاريخ
الامبراطورية الأكيميائية الفارسية التي اتحدت بفضلها ، واستمرت حتى

يكشف داريوس الاول ، ذلك السلطان اندي كان أكبر حاكم روحي في تاريخ الشرق القديم ، بأن أصلح سبل المواصلات بين اجزاء دولته عن طريق عنايته بوسائل النقل ووسائل تبادل الانباء ، بل عني كذلك بتوفير الغذاء الروحي للشعوب التي أخضعها ، وذلك بإيجاده نظاماً للقناصل ييسر نفوذه على الإمبراطورية كلها ويوحد ما بين اجزائها . لهذا وجدت الإمبراطورية التي أسسها الأسكندر تربة صالحة معدة من قبل : فالشعوب التي تكلمت في دولته عادت بأبصارها الى تطور حضاري بذل وسعه في التخلص من النطاق الضيق اندي فرض عليه منذ عدة قرون ، وفي التفاهم مع الحضارات المجاورة كما يسمو معها الى صورة دارا الثالث (سنة ٣٣٥ - ٣٣٠ ق.م) . وقد تنفى بذكرها الفردوسي في كتاب « الشاعنامه » .

وداريوس الاول هو ابن هستاسب ، تولى ملك فارس من سنة ٥٢٦ هـ الى سنة ٤٨٥ ق.م . وقام بتنظيم امبراطوريته وإشاعة الامن فيها منظمًا اياها بتقسيمها الى عشرين ولاية (سترايات) ، وغزا بلاد الهند وأخضع تراقيا ومقدونيا ، لكن هزمه اليونان في معركة ماراثون الشهورة ، وتوفي وهو يحاول إخضاع مصر ويفكر في غزو يونان للمرة الثانية . وهو الذي أمر بتشييد قصر سوسه وقصر برسيبوليس [

اعلى يشارك الكل فيها . وإن يقوى المرء على ان يصور
لنفسه ، على نحو فعال كاف ، مقدار ما أفادته الحضارة
الشرقية في التوّ من الحضارة اليونانية التي بدأت تنفذ في
الشرق بفضل نجاح الاسكندر . وما بين كلتيهما من مشاركة
ما لبث ان تجلى خلال مرور أجيال قليلة . فتحت تأثير
الثقافة اليونانية دبت حياة جديدة في الحضارات المختلفة
(التي تتكون منها الحضارة الشرقية عامة) ، والتأم شملها
في وحدة جديدة تحمل طابع الروح اليونانية ، وتلك الوحدة
هي التي نسميها باسم « الهلينية » (١) .

وما كان الاسكندر يسعى اليه قد تحقق في دولة
السلوقيين (٢) التي كانت تشمل القسم الاكبر من مغازي

(١) [راجع شرحنا لهذا اللفظ في كتابنا « التراث اليوناني في
الحضارة الاسلامية » ، ص ٤ ، تعليق ٢ . القاهرة ١٩٤٠]
(٢) [السلوقيون Séléucides هي أسرة يونانية مقدونية حكمت
آسيا الغربية من سنة ٣١٢ الى سنة ٦٥ قبل الميلاد؛ أسسها سلوقس
نيقاتور Seleucus Nicator (٣٥٨ - ٢٨٠ ق.م) الذي بدأ بأن
كان من فرسان حرس الاسكندر الاكبر؛ ثم برز في غزو الاسكندر
للهند . وبعد موت الاسكندر قام بسلسلة من المؤامرات والاضغاثات
حتى اصبح عاملا Satrape على بابل ، وصار أمير البحر لبطلميوس .

المقدوني (اي الاسكندر) في غربي آسيا . وفي مصر كذلك تجلت في دولة البطالسة حضارة جديدة نمت سريعاً بالرغم من الصراع السياسي ضد سيادة السلوقيين ، وكانت ذات رحم ماسة بالحضارة الزاهرة في المقاطعات الاسيوية . ولم تكن الحدود السياسية فيما بين مملكتي خلفاء الاسكندر الاثني عشر لتقف حجر عثرة في سبيل تطور حضارتهما التي نشأت في ظروف مماثلة وسعت الى عين النموذج . فلما سقطت الحدود السياسية بتأسيس الامبراطورية الرومانية ، وجدت الحضارة العالمية للامبراطورية الصورة السياسية للدولة فمن بين تراث الاسكندر .

وهذه الحضارة العالمية قد امتد سلطانها الى فارس نفسها

وبعد اشتراكه في غزوة غزة التي انتصر فيها عاد الى بابل في اول اكتوبر سنة ٣١٢ ق.م ومنذ ذلك التاريخ بدأ عهد السلوقيين . فقد استولى على عدة بلاد منها ميديا ، ثم بعد انتصاره في معركة ايسوس (سنة ٣٠١ ق.م) على انتيجون استولى على سوريا (ما عدا طينقيا) ونصف آسيا الصغرى . لكنه ما لبث أن اختلف مع حلفائه حتى استولى على بلادهم . الى أن كون دولة شاحخة امتدت من بكتريانه حتى فينقيا ومن افريجيا الى باروباميز . وتولى بعده ابنه انطيوخوس سوتر الاول (٢٨٠ - ٢٦١)

بالرغم من الصراع الذي قام بين الرومان وورثتهم
البيزنطيين من جهة وبين المقاومة القومية في فارس من جهة
اخرى ، هذه المقاومة التي اصبحت حقيقة بارزة بعد تأسيس
الدولة الساسانية . والحكام البارتيون (١) الذين سبقوا
الساسانيين قد فتحوا صدورهم للثقافة الهلينية ، ولم يستطع
الساسانيون (٢) ان يحموا انفسهم من نفوذ العلم الهليني في ايران
بالرغم من المقاومة الوطنية والدينية . اما انهم قد استقبلوا

-
- (١) [البارتيون شعب اشقوزى Scythes قديم استقر في جنوب
هورفانيا وثار في القرن الثالث ضد السالوقيين . وكان من زعمائهم
أرزك الذي أسس في سنة ٢٥٥ ق.م دولة شاحنة استمرت حتى
سنة ٢٢٦ بعد الميلاد ، حاول انطونيوس وكراسوس Crassus
الخضاعها فلم يفلحوا ، ولم ينجح الرومان في تحطيمها الا بفضل
المحاولات المتواصلة التي بذلها تراجان . وبعد سنة ٢٢٦ ميلادية
أدبجت دولتهم في الامبراطورية الفارسية الجديدة التي كان على رأسها
أرتكسر كس الذي قتل آخر الأرزكيين وهو أرتين الرابع ، وأنشأ
دولة الساسانيين . والبارتيون مشهورون بالقروسية ومن أخلافهم
المعاصرين التركان ، ولعل الكرد كذلك أن يكونوا من أصلهم]
- (٢) [حكمت دولة آل ساسان من سنة ٢٢٦ الى سنة ٦٥٢
ميلادية . واسمها راجع الى مؤسسها أردشير الذي كان من أصلاب
ساسان المجوسي . وقد حطم الاسلام دولتهم فالتجأوا الى أباطرة
الصين .]

بكل ترحيب في بلادهم اولئك العلماء الافلاطونيين المحدثين
السبعة الذين كانوا في مدرسة اثينا التي اغلقها اسطيان سنة
٥٢٩ م ، وانهم اشترطوا في معاهدة الصلح التي عقدها مع
بيزنطة تأمين عودة اولئك العلماء بعد عشرين سنة من
مقامهم في فارس ، اما هذا كله فلعله كان في الأصل
مجرد التفاتة سياسية بارعة ، لكنه يدل مع ذلك على أن
العلم اليوناني والعناية به لم يكونا شيئاً غريباً مجهولاً لدى
الفرس .

والغزو العربي قد استولى مرة اخرى على امبراطورية
الاسكندر كلها ، بل تجاوزها الى ما بعدها . واتى العرب
معهم بارادة الغزو وكلمة دينية جديدة ، لكنهم لم يأتوا
بمحاضرة خاصة ، يمكن ان تحل محل تلك التي وجدوها في
البلاد التي فتحوها . وبقدر ما توغل العرب في انقاطعات
القديمة ذات الحضارة ، وبقدر ما انتقلت مراكز سلطانهم
من مواطنهم الاصلية الى سوريا ومنها الى العراق ، صار
العرب عيالا على الحضارة العتيقة الراسخة في نفسها ذات
الطابع الموحد التي كانت عند من أخضعوهم . وهكذا بدأت تبرز

منذ نهاية القرن الثامن وحدة الحضارة الإسلامية ، التي لم تكن شيئاً آخر غير ثمرة تطوّر عمره الف سنة . وكانت اتقوة الروحية المتقوّمة فيها هي قوة التراث الهليني .

وللمؤرخ السياسي الحق حينما يريد ان يُفهم من معنى « الهلينية » تلك الفترة التي استمرت حتى قيام الامبراطورية الرومانية . من ابسوس (١) حتى أكتيوم ، وحدها . لكن الدارس للتاريخ الروحي للشرق اقرب لا يستطيع الاقتصار على هذا التحديد ، لانه يجد أمامه هذه الواقعة : ألا وهي أن ثمت أفكاراً يونانية هي التي نشأت الحياة الروحية الشرقية ووهبتها القوة الدافعة المولدة ، لا في عصر خلفاء الاسكندر الاثني عشر وحدهم فحسب ، بل وأيضاً في العهد

(١) [إبسوس Ipsus هي مدينة في لافريجيا القديمة ، قامت عندها معركة كبرى بين قواد الاسكندر الأكبر (سنة ٣٠١ ق.م) . وفيها انتصر سلوقوس وليريماخوس على أنتيجون وقتلاه . أما أكتيوم Actium فهي مدينة ولسان ساحلي في بلاد اليونان . عند المدخل الجنوبي لخليج امبراشيا Ambracia ، المعروف اليوم بـ بـخليج أرتا Arta ، وعندها انتصر أوكتافيوس وأغريبا على أنطونيو وكليوباترة في معركة بحرية في ٢ سبتمبر سنة ٣١ ق.م ، فكانت المعركة الفاصلة بالنسبة الى الامبراطورية الرومانية] .

الروماني والبيزنطي الى العهد الإسلامي . والحضارة الروحية التي أسستها الهلينية قد امتدت حتى بلغت في الشرق اعتبار العصر الحديث كل الحداثة ، أي الى نفوذ المدنية الأوروبية والعلم منذ الاجيال الثلاثة الاخيرة .

وعلى هذا ، فإن نقطة ابتداء الحضارة الشرقية التي بلغت كمالها في الاسلام هي بعينها نقطة ابتداء الحضارة الغربية . لكن أول مقارنة بين الخصائص الروحية للشرق الاسلامي الحديث ، ولعالمنا (الغربي) نحن تدلنا على تباين في الموقف ينتظم كل شيء : العام منه والخاص حتى أبسط الجزئيات . فترى أنفسنا أمام هذا السؤال وهو : كيف أدى قبول قوة روحية واحدة بعينها ، ونعني بها الثقافة اليونانية ، الى نتائج مختلفة كل الاختلاف هناك عما هي الحال هنا؟ وللوصول الى جواب عن هذا السؤال ، لنذكر الصورة الخاصة التي تُلَقِّيَ عليها التراث اليوناني في الغرب . ومن المعلوم هنا في هذا الباب ان نهضة القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، مهما تكن أهمية تجديد الحضارة القديمة الذي سببته تلك النهضة ، ليست العامل الوحيد في التاريخ الروحي للغرب . ولكي نفهم الموقف الخاص اندي

كان للغرب بازاء يونان ، لا بد لنا من العود الى أول شعب غربي أخذ بمذهب يونان : وهو الشعب الروماني . والرومان لم يكونوا مقلدين لليونان ، بل كانوا تلاميذهم . فهم ما سعوا الى الالتقاء بالروح اليونانية كما يكتسبوا منهم معارف وصنائع جديدة ، بل لينشأوا رجالا . فلم يكن احتفالهم بآداب الثقافة اليونانية هو الامر الحاسم ، انما طريقتنا التفكير والخلق اللتان استقوهما من الطبع الفردي والدولي (١) واللذان فيها اقتربوا من يونان . وما راموا اكتسابه لا يسمونه « الثقافة اليونانية » ، بل الانسانية Humanitas . والرومان هم مبدعو النزعة الانسانية Humanismus ، وكل الشعوب الغربية التي جاءت من بعد والتي ترى في يونان أساس تكوينهم وعوامل تنشئتهم ، تدرك في الوقت نفسه أنها ، في موقفها بازاء يونان ، كانت حليفة للرومان . والنزعة الانسانية الغربية لعلها ليست صلة بمضمون الحضارة اليونانية بمقدار ما هي صلة بالوحدة الروحية التي تضم شمل ذلك المضمون . فما يدفع صاحب النزعة الانسانية ليس هو ان يونان كانت ذات باع طويل في الفنون والعلوم ونظرية

(١) [نسبة الى الدولة] .

الدولة وفي الفلسفة ، وانما هو انها ارتفعت بأفكار الحضارة الى مرتبة الشعور بنفسها ، وانها صبت الحضارة الموضوعية ووحدة الثقافة للجماعة والتربية الفردية في قالب واحد . اما في النزعة الانسانية الحديثة فقد توصل اصحابها الى صورة روحية والى موقف من التقاليد كلاهما خاص بالغرب كل . بالخصوص . بينا في الحضارة الشرقية نشاهد الشعور بالسنة والتقاليد ، وشدة التمسك بهما ، قد بلغا أوجهما . بيد ان كليهما يبدو هناك في تركيبه متميزاً بطريقة خاصة من فكرة التقاليد عند الغرب . فالتقاليد معناها في الشرق المحافظة على ما هو اصلي وقديم . والتقدم الروحي لا يمكن ان يتم (عنده) الا في التفسير والتكليف (مع الاوضاع الجديدة) ، لا في التحويل والصياغة من جديد لا ورثوه وتلقوه . والعلة الرئيسية في هذا انما هي الرابطة الدينية ، التي في داخلها يتم تطور الروح في الشرق . والتقاليد (او السنة) لا يمكن تقضها ، لانه ينظر اليها على انها من الوحي ، وما هو من الوحي ليس في مقدور المتأخرين . ولا من شأنهم ان يمسه لانه بما بُلغ للانسان من قبل على انه الحقيقة .

كيف امكن اذن الا يُغيّر اقتحامُ الفكر اليوناني (لشرق) منذ نهاية القرن الرابع قبل الميلاد هذا الموقف الروحي عند الشرقيين ؟ وبالمجمل ، ولصياغة المسألة هنا في صيغة موجزة ، كيف امكن الا يكون الشرق حتى العصر الحاضر قادراً على إيجاد نهضة او نزعة انسانية ؟ لنذكر اولاً اين وعلى اي نحو بدأ تأثير يونان في الروح الشرقية .

من الميسور ان نسرد عدداً ضخماً من المطالب الحضارية الجديدة التي اقتضاها في ميادين التقدم الاقتصادي والشرائع ونظم الحكم وممارسة الفنون والصناعات عند الشرقيين - اقتضاها مجيء يونان . بيد اننا سنقتصر على الاشارة الى حالة واحدة يمكن ان تعد بمثابة رمز لغيرها ، الا وهي انه في دولة السلوقيين قد مُنحت المدن العديدة التي انشأها الاسكندر وخلفاؤه الاول الدستور الاشتراكي Communale الذي كان للمدينة (١) Polis اليونانية . لكن الشرقيين كانوا

(١) [المدينة اليونانية (بوليس) هي بمثابة دولة المدينة أو جمهورية المدينة ، وهي النموذج المميز لنظام الدولة عند اليونان ؛ وقد بدأ هذا النموذج نموه في آسيا الصغرى بفضل المستعمرين اليونانيين الذين وفدوا الى هناك فأرادوا إيجاد صورة سياسية خاصة . وقد انتقلت صورة البوليس اليونانية الى الشرق نتيجة غزو الإسكندر لبلاد الفرق . راجع في بيانها Francotte : La polis grecque ؛ وراجع كذلك Swoboda : Griechisches Staatsaltertum]

قد اعتادوا منذ قرون على ان يكون ثمت بالضرورة سيد واحد وما عداه عبيد ، حتى انهم لم يستطيعوا الافادة من هذه الهدية الثمينة . فما من موضع (في الشرق) نشاهد فيه نشأة مواطنين احرار (بوجوازية حرة) لهم فضائل المواطن الحر ومناقبه . وفي تاريخ الدساتير في الشرق لا نثر على اي اثر للحرية الموقوتة التي مُنحتها تلك المنشآت الاشتراكية او البلدية (١) Kommunen .

ولكي نَقْدُر تأثير الروح اليونانية من النقطة المركزية ، لنفكر في هذه الواقعة البالغة البساطة والبالغة الاهمية على العموم في الوقت نفسه ، اعني : نموذ اللغة اليونانية . ومن العسير على من لا يستطيع قراءة النصوص الشرقية ان يتصور أهمية هذه الواقعة . فتمي وسعنا في بعض المواضع ان نضم آثاراً كتابية متقاربة في الزمان من حضارة واحدة بعينها ومن العصر السابق على الهليني ومن هذا الاخير ، نضمها

(١) [يطلق اسم Communes في العصور الوسطى خصوصاً على المدن التي نجحت في أن تظفر من سادات الإقطاع بمواثيق Chartes تمنحها بعضاً من الاستقلال الذاتي ، فأصبحت بفضل ذلك بمثابة شخصيات معنوية إقطاعية حقيقية . وكانت نتيجة ذلك تقدمها الاقتصادي ، مما أدى الى تكوين الطبقة المتوسطة أو البورجوازية ، أو الطبقة الثالثة الى جانب طبقة النبلاء وطبقة الكهنوت .]

بعضها الى جانب بعض . فلو انتقلنا مثلاً من اثر رئيسي من آثار الادب البابلي ، وليكن ملحمة خلق العالم ، وهي الملحمة المعروفة انها تتفق في بعض الامور مع الاخبار الواردة عن خلق العالم في كتاب « العهد القديم » ، والتي جاءت معرفتنا بها من كونها قد حُفظت في مكتبة آشور بانيبال ملك الاشوريين في القرن السابع ، نقول : لو انتقلنا من هذه الملحمة الى العرض الذي وضعه الكاهن يروسوس (١) Berossos في بابل للتصورات البابلية عن خلق العالم ، وذلك حوالى سنة ٢٩٠ قبل الميلاد باللغة اليونانية ، فاننا نجد انفسنا في عالم جديد تماماً . والفارق بين الصيغة القديمة والصيغة الهلينية لايقوم في اختلاف الموقف الديني بازاء تلك الاسطورة ، وانما يقوم أولاً وبالذات في الصورة اللغوية الجديدة التي يلوح أنها تزيل كل غرابة خيالية في الاسطورة القديمة ، وانها تقرب صورتها منا في صياغة مذبذبة قابلة لان تفهم . أو لنأخذ مثلاً قريباً : من ينتقل من كتابات اليهود بعد المنفى وقبل الغزو اليوناني ، مثل سفر « ايوب » ، الى الكتب التي لا تدخل في عداد

(١) [راجع ترجمته بعد]

الكتب العبرية القانونية ، وهي التي ألّفها يهود هليينون ، مثل سفر حكمة سليمان والسفر الرابع للمكايين (١) ، يجد نفسه كذلك في عالم روحي مختلف كل الاختلاف . والامر الجديد الحاسم هنا ليس في آثار الفلسفة اليونانية (في هذه الاسفار) التي نشهدها في كلتا الحالين ، بقدر ما هو في نقل المعنى المقصود الى التصورات اليونانية . فان للغة اليونانية - وهذا من الامور الفريدة التي أبدعها تفكر اليوناني ،

(١) [أسفار المكايين أربعة : الأول ، وهو أهمها من الناحية التاريخية ، يروي الأحداث التي جرت في اقليم يهوذا Judée منذ حكم انطيوخوس الرابع حتى موت سيمون (١٧٥ الى ١٣٥ ق.م) ؛ والثاني يتناول قسماً من الفترة عنها بصورة موجزة ؛ والثالث يروي أحداثاً عجيبة خاصة بالملك بطليموس الرابع فيلوباتر ، ويعني خصوصاً ببيان كيف أن النهاية قد انقضت يهود الاسكندرية من بين أيدي ذلك الحاكم ؛ والسفر الرابع هو بحث فلسفي كان ينسب الى المؤرخ يوسفوس ، وفيه يجري الحديث عن الشهداء الشباب الذين يطلق عليهم خطأ اسم المكايين السبعة ، الذين حكم انطيوخوس ايفانوس باعدامهم لانهم رفضوا الاكل من لحوم ذبحت للاصنام .

أما سفر حكمة سليمان ففر من أسفار العهد القديم الناموسية الثانية Deutéro - canoniques ويغلب على الظن أن يكون مؤلفه يهودياً عاش في الاسكندرية واستعار اسم سليمان . وقد كتب باللغة اليونانية ، ويمكن تأريخ تأليفه ما بين سنة ٢٠٠ ق.م و ١٠٠ بعد الميلاد ، والرأي الأرجح نسبته الى القرن الاول ق.م ، وان كان البعض يرى أنه تأليف ذو إلهام مسيحي .

مما لم تبلغه حضارة أخرى - نقول ان اللغة اليونانية نظاماً من التصورات ، أعني كنزاً من الحدود والالفاظ ، ومن التصورات المحدودة المتميز بعضها من بعض بكل دقة ، وفي تركيبها يتمثل مجموع التجربة على نحو عضوي طبيعي ، ان صح هذا التعبير ، بطريقة واضحة مستقيمة الدلالة . والشعوب الغربية كلها قد كونت فكرها التصوري وفقاً للنموذج الذي أبدعته يونان . ومن أجل هذا فانه من العسير علينا كل العسر أن نتصور جماعة أو حضارة لا توجد في داخلها أسباب التفاهم التي أبدعتها يونان بفضل تواطؤ الدلالة في تصورات لغتها . ولن نستطيع نحن مطلقاً الا أن نترجم لانفسنا لغة الحضارات التي لم تمسها يونان ولم ترتبط بنا بأي رباط في الحياة الى اللغة المشتركة التي أبدعتها يونان ، والتي شاركت فيها كل اللغات الجزئية للشعوب الغربية . والدارس لأية حضارة روحية من الحضارات الشرقية ، يقوم بهذه الترجمة من دون انقطاع . وانه حلم رومنتيكي أن يعتقد المرء أنه يستطيع أن يتجاوز ظله هو نفسه ، وأن يتجاوز نطاق روح اللغة الأوروبية ، كما يدرك الروح الشرقية في ذاتها وفي تعبيرها الاصيل . فكل من

نشأ ونشئ في داخل نطاق الحضارة الغربية ، لا يستطيع ان يفهم الحضارات الاجنبية الا من وجهة نظره هو الخاصة ، شاء ذلك أو لم يشأ . والشيء الوحيد الذي يستطيع بل يجب عليه أن يفعله ، هو أن يكون على وعي بعملية « الترجمة » هذه .

والرومان حينما أصبحوا تحت تأثير يونان ، لم يكن لهم بعدُ أدب خاص ، بل لم يكن لهم على العموم ثروة روحية انتظمت على هيئة كل . ولم يصر الرومان الى ما كانوا عليه ، ولم يجدوا صورتهم الحقيقية الا منذ أن بدأوا يتعلمون من يونان . وعلى هذا النحو كانت تربية الكنيسة الرومانية في القرون المتأخرة وتربية روح الأخلاق الرومانية والثقافة ، تلك الروح التي ظلت حية على صورة مدهشة ، هي التي أبدعت في الشعوب الجرمانية تلك التلقائية نحو الابداع الروحي الذاتي ونحو تحقيق الممكنات التي كانت كامنة فيها من قبل على نحو مضطرب عديم الصورة . ولقد قدر للشرقيين ، حينما اتصلوا بـ يونان ، أن يجدوا أنفسهم مالكين لثقافة روحية دخلت دور التحجر ، تبعاً لموقفها المحافظ من السنة التقليدية ، ولم تتطور تطوراً كافياً . فلم يكن ثم ما

يتعلمونه حقاً من يونان ، بل (على العكس من هذا) لم يكن لهم أن يتعلموا شيئاً ، لان تقاليدهم قد قدسها الوحي ، وفضلاً عن هذا فقد استقرت الغاية في تطورهم الروحي .
فبينما أحس الرومان في اتصالهم بـ يونان أن المثل الأعلى للفضيلة والمروءة *virtus* يمكن أن يُسمى به الى صورة أعلى ، صورة الدراسات الانسانية *humanitas* (١) ، ومن أجل هذا أقبلوا على يونان برغبة في العلم غير محدودة تمتاز بالحرية الباطنة والفتوح ، اتجه حين الشرقيين لا الى الانسانية ، وانما الى الظفر بالقداسة وبالنجاة . ولهذا فأن المثل الأعلى ذا الطابع الديني المرتبط بالعقائد الثابتة عند الشرقيين لم يسمُ ، حينما انكشف له الفكر اليوناني ، الى استهداف غايات جديدة ، وانما اشتد في حركته هو الخاصة .

(١) [كان اللاتينيون هم أول من استعمل كلمة *Humanitas* للدلالة على الدراسات التي تهيم تنشئة الانسان . فقد قال أولوس جيلوس Aulu-Gelle تعريفاً لهذا اللفظ « الدراسات الانسانية » فقال: « الدراسات الانسانية هي دراسة الفنون الحرة . وفي القرن السادس عشر كان يطلق اسم *Humanistes* على المثقفين الذين كرسوا اهتمامهم لدراسة الحضارة القديمة والعناية بالروائع اليونانية والرومانية ، وكانوا مولعين بجمال اللغة وأناقة التعبير . وبالجملة ، فان تلك الدراسات ترمي الى تنشئة الانسان على المعاني السامية والأفكار العامة والمواطف النبيلة] .

ولم يكن هذا فحسب . فان الامكانية الحاسمة الجديدة ،
التي تبدت آنذاك أمام الشرقيين ، كانت هي استغلال
التراث اليوناني من أجل (توكيد) نوازعهم هم الخاصة .
لذا لم يكن طبع الحضارة الشرقية بطابع الهلينية حركة نهضة
renaissance ، أو ميلاداً جديداً وبعثاً لتقديم ، وانما كان
استمراراً في المحافظة عليه وتخليده . فاستناد القوم من القوى
اليونانية امكان تنظيم هذا الخليط العديم الصورة من
المنقولات الأسطورية والنبوية والتشريعية والأمثالية (١) ،
وترتيبه وتبويبه تحت وجّهات نظر رئيسية موحدة بسيطة ،
ثم جعلها تتواتر في صورة أثبت ، وخصوصاً وقبل كل
شيء : جعل فهم تقاليدهم الخاصة وقيمتها مفتوحاً أمام غيرهم
من هم خارج نطاق جماعتهم الحضارية .

وأبلغ مثال لهذا كتب اليهود المقدسة . فترجمتها الى
اللغة اليونانية هي في دائرة حضارة البحر المتوسط أقدم نقل
للمجموع كتابي متماسك الأجزاء . وينطبق على صورتها
ما لاحظناه من قبل خاصاً بالشقة التي تفصل بين الآثار
الكتابية اليهودية فيما قبل العهد الهليني وبينها فيما بعده ،

(١) [نسبة الى الامثال أو الحكم القصيرة .]

وان كان ذلك بمقدار أضيق . وذلك لأن التزام النص العبري بحروفه قد جعل تأثير أفكار الفلسفة اليونانية يكاد يكون معدوماً ، وبرغم هذا فان الترجمة اليونانية لكتاب « العهد القديم » تبدو بازاء النص الأصلي كأنها كتاب جديد مختلف كل الاختلاف . فلم يكن النص العبري قابلاً لأن يُتمثل الا لمان ينتسب الى الطائفة اليهودية ، الا لمن يدين بدين الشريعة التي أوحى بها « يهوا » في طور سينا ؛ وليس ذلك بسبب اللباس اللغوي العبري وحده ، بل وأيضاً بسبب الصورة اللغوية الباطنة ، ان جاز هذا التعبير . فعن طريق النقل الى اليونانية ارتفعت الفروق الأسلوبية التي توجد بين الأسفار المختلفة في « العهد القديم » وفي داخلها ، والتي كانت شواهد على تطور أدبي استمر قروناً ، نقول ان هذه الفروق في الأسلوب قد ارتفعت الى وحدة في الأسلوب . فانهدام التحديد ، بل (هكذا يجب أن نقول) انهدام الحدود في التصورات العبرية قد أدخل مكانه للوضوح التصوري الملازم للاصطلاحات اليونانية . حتى صار الكتاب (المقدس) مفهوماً عند كل من يتكلم اليونانية لا من حيث المعنى الخارجي وحده ، بل وأيضاً من

ناحية المعنى الباطن . وآية ذلك ما ظفر به من مكانة
عظمى في القرنين الأخيرين قبل الميلاد في نفوس عميقة
بالعالم الهليني .

وهكذا نرى العلة الرئيسية في كون تقبل التراث اليوناني
في الشرق قد كان ذا عقم بالغ حتى الأعماق ، وإن لم يكن هذا
التراث أقل نفوذاً وتصويراً منه عند الرومان ، هذا العقم الذي
لا يمكن أن نعتته إلا بأنه كان مؤلماً أسيان (١) . فما
تعلمه الشرقيون من اليونانيين أفادهم في الاستغلال العملي ،
لا في الظفر بتنشئة جديدة وتطور في الثقافة . ومن أبلغ
الدلائل في هذا الباب الأمثلة التي نجدناها هنا وهناك والتي
فيها نرى مفكراً شرقياً يسعى جهده في سبيل الظفر بتوجيه
ثقافي انساني النزعة . وستتاج لنا فرصة التحدث عن هذه
الأمثلة والأحوال . ومن ناحية أخرى يتبدى جلياً الآن
لماذا كان السؤال الموجه الى الحضارة الروحية الشرقية عن
العلة في أنها لم تستطع إيجاد نزعة انسانية تتجدد من جيل
الى جيل ، نقول لماذا كان هذا السؤال ليس سؤالاً صادراً
عن خارج أو عن وجهة نظر لا تقوم في طبائع الأشياء

(١) [أي كأنه مأساة حقيقية]

نفسها ، بل هو سؤال له أساسه في جوهر الأمور عينها .
فالأمر اذن على هذا النحو ، وهو أن كل من يدخل مع
اليونانيين في صلة حيوية يوضع أمام الاختيار بين احدى
خصلتين : أن يتألمذ لهم عن وعي وارادة ، أو لا يفعل
ذلك . فان تأثير يونان له من الصولة ، وكذلك قوة عقلهم
Logos المفكر ، المنظم لمجموع الواقع ، المطلق لنفسه ، هو
من الاقتناع بالنسبة الى كل انسان يكون على علم به بحيث
لا يوجد ثم مندوحة عن هذه القوة وذلك التأثير . فمن
يلقّ اليونانيين ، لا بد أن يتعلم منهم ؛ والمسألة هي فيما اذا
كان سيحوّل هذه الضرورة الى ارادة حرة ، ويعرف كيف
يشكر اليونانيين من اجلها ، أم لا . والشرقيون لم
يستطيعوا التخلص من اللوغوس اليوناني خيراً مما فعلته
الشعوب الأخرى . لكنهم اعتقدوا الثقة بتقاليدهم ، واعتقدوا
أنهم لا يستطيعون أن يأخذوا عن اليونانيين الا ما ينتسب
الى الصناعة الفنية ، وليس عليهم أن يتعلموا منهم توجيهاً
روحياً جديداً ؛ ولم يستطع الشرقيون أن يرتفعوا الى
مستوى الاعتراف الخليق بالنفس العالية الحرة ، الاعتراف
بالرسالة اليونانية التي بشر بها هوراس للرومان في قوله :

« يونان ، مقهورة ، تقهر المتبربر الظافر » . أفلا يخلق بنا ، بل يحب علينا ، أن نتحدث هنا عن خطيئة اقترفها الشرق في حق نفسه ولم يمحها ؟ حينما يحاول المرء أن يتصور - مفكراً في خارج نطاق الأحداث التاريخية الواقعية - ماذا عسى الروح الشرقية أن تجده من سبل لو أنها حررت نفسها بمعونة يونان ، وحينما يعترف المرء من بعد بأن يونان جاءت الى الشرقيين متأخرة ، هنالك يذكر بالمثل الأليم الوارد في كتاب « العهد القديم » : لقد أكل الآباء أعناباً مرة ، فصارت أسنان الأبناء كلىة .

واذن فصلة الشرق بيونان مزدوجة الدلالة . من ناحية نفذ اللوغوس اليوناني والعقل اليوناني في كل الانتاج الروحي عند الشرقيين : فنظام التصورات اليوناني هو الاساس في كل الاعمال الفكرية العالية التي قام بها الشرق في عهده المتأخر . لكن يُلاحظ من ناحية أخرى أن العالم الخارجية للروح اليونانية لم تتبدل . ومن هنا تتضح الصعوبة غير العادية التي تكمن في مسألة ما اذا كان على المرء أن يرد مركز الثقل في الانتاج الروحي - وخصوصاً منه الديني والفلسفي - الذي أبدعه الشرق الهليني ، نقول أن يرده الى

العنصر اليوناني أو الى العنصر الشرقي . وتلك مسألة تعرض
نفسها بالحاح خاص في كل درجة من درجات التطور
الروحي للمسيحية ، وبالنسبة اذن الى تلك الحركة الروحية
التي اقتحمت نطاق اليهودية التي انكفأت على نفسها وغلقت
أبوابها باطراد متزايد منذ عهد المكابيين ضد العالم الهليني
الحيط بها ، ولكنها في أصولها لم تظفر بعد بصورة روحية
راسخة ، بل ظفرت بها لأول مرة بمضغ التوغل في أرض
هلينية . حقاً ان هذه المسألة يحجب عنها بصورة جلية منذ
القرن الثالث بعد الميلاد لما أن نُمي المذهب المسيحي في
مدرسة الاسكندرية الى نظام فلسفي استعصيت فيه الذرائع :
وهذا الجواب هو أنه ما من أحد يماري في سيادة الفكر
اليوناني في علم اللاهوت المسيحي من ناحيته التنظيمية
المذهبية . بيد أن الاجابة عن هذه المسألة تترجح وتتردد
حينما يتصل الأمر بنشأة تاريخ المسيحية ، وأكثر من هذا
حينما يتصل بالحركات ذات الصلة الماسة بها من حيث
التوجيه في النظرية الكونية ، وتسير موازية لها ؛ وكذلك
أيضاً حينما يتصل الأمر بالنظرة الاسلامية في الحياة والوجود
التي أتت بعد ذلك ؛ تقول ان الاجابة تتردد وفقاً لكون

المراء ، في أحكامه هنا ، يبدأ من الأسس العقلية التنظيمية لهذه النظرات في الوجود والحياة ، أو يبدأ - وهذا أقرب بكثير الى اهتمام الباحثين اليوم - من الموقف الذاتي ، وبالجملة ، من المثل الأعلى للتقوى ومن الحنين الى النجاة الفردية لأتباع تلك النظرات الكونية .

ولشق طريق على الأقل خلال هذه المشاقّة ، لا بد أن يتساءل المراء : أين مجال التاريخ الروحي الحقيقي ، وإلى أي نقط يجب أن يتجه انتباهه حتى يتبين بوضوح تطور النظرة الكونية ويقدر على ايضاحها ؟ ومن ذا الذي يمكن أن يشك ، وهو يضع السؤال على هذا النحو ، في أن الأسس التصويرية للنظرة الكونية وتطوراتها هي بعينها التي يمكن تعرفها بيقين ، وتعرف درجاتها في تاريخ تطور الفكر والتحرر الذاتي للعقل ، بينما التدين الفردي حينما يكون عامراً بالقوة والمميزات الخاصة ، يكون بمعزل عن التطور ، بل وعن الارتباط الزمني ، الى حد أن انتظام أصحابه في خط التطور يصطدم بعقبات لا تكاد تذلل ؟ ولهذا فانه لا تكاد توجد امكانية أخرى للتأمل التاريخي الروحي عند الشرق غير الابتداء من هذه الواقعة ، ألا وهي أن

الكلم اليوناني والفكر اليوناني - وهذا الاخير ممثلاً في
صفوة محدودة بحاجة الى مزيد من الوصف - قد أثر كلاهما
في الشرق وحيّ هناك وما زال يحيا حتى العصر الأحدث .
وتاريخ الفكر اليوناني في الشرق يقدم لنا الخيط الأحمر
الذي يعين المرء على ضم كثرة صور النظرة الكونية تحت
لواء مركب تطوري واحد مليء بالمعاني ، وفضلاً عن هذا
يسمح بربطه ومقارنته بالتاريخ الروحي للغرب . وهذه
المصادرة لا شيء أبلغ في تحقيق صحتها من مجرى التطور
الحقيقي للفكر الشرقي ، تبعاً لكونه قد خضع بكل اذعان
لتأثير العقل اليوناني منذ اللحظة التي تعارفا فيها . وليس في
تاريخ النظرة الكونية في الشرق قوة عقلية واحدة يمكن
ان تقارن في أهميتها وجلال شأنها بالقوة اليونانية ؛ بل
يستطيع المرء أن يذهب الى أبعد من هذا ويقول ان
اتجاهات النظرة الكونية لدى الشرقيين منذ الهلينية لم تبلغ
في كل حالة درجة الوضوح العقلي وقابلية التعلم والفاعلية الا
حينما عملت فيها نظم التصورات العقلية اليونانية . والاستثناء
المميز الوحيد في هذا الباب هو - كما سنبين - الديانة
التشريعية اليهودية . وفي مقابل هذا نشاهد مثلاً أن الديانة

القائمة على عبادة النجوم ، ومنشؤها من البابليين ، ليست مطلقاً نتاجاً أصلياً للتطور الروحي البابلي : وانما هي بالأحرى نتيجة تعمق علم النجوم البابلي والقياسات الفلكية ، بمعاونة التصورات اليونانية والفلسفة اليونانية ، وبخاصة الرواقية منها . وقوة النفوذ الهائلة التي كانت للنظرة الكونية النجومية في العصر الهليني لا يجب أن تفهم اذن الا اذا اتضح للمرء أن اللوغوس اليوناني هو الذي نظم تلك النظرية وبعث فيها قوة الاقتناع .

والأمر على هذا النحو أيضاً فيما يتصل باستمرار تأثير النظرة الكونية الايرانية الأقدم عهداً في الشرق القريب وما وراءه . فالتفكير الايراني يتضمن بعض التصورات التوجيهية ذات القوة الرمزية العظمى : الرمز الى قوة الحاكم المستمرة من الله بواسطة « مجد الملك » ، والرمز الى احداث العالم في سيرها الزمني بوصفها وحدة ذات صورة ، بواسطة تجسيدها في الزمان المؤله ، والرمز أخيراً الى الانسان الذي خلقه الله والذي يخدم غرض الخلق الالهي ، بواسطة صورة الانسان الأول (١) . بيد أنه من الثابت أن هذه التصورات

(١) [راجع مقال شيدر عن نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ، في كتابنا : « الإنسان الكامل في الإسلام »] .

والآراء قد بقيت في نطاق النظرة الكونية الايرانية بمثابة رموز تترجح بين العيانية الأسطورية وبين التصورية المنطقية المجردة ، نتيجة لتركيبها المتمشي مع المنطق الأسطوري على نحو يصعب ادراكه على تفكيرنا المنشأ تنشئة يونانية . ومضمونها الرمزي الواسع قد جعلها تبدو أكثر قابلية للتعبير عن الميول الخاصة للثقافة الشرقية بنظرتها الكونية منها عن غيرها . فصورة الانسان الأول ومذهب أدوار العالم المستمد من رمز الزمان الايراني قد أخذت اليهودية كليهما . ورمز « مجد الملك » قد أخذت به نظرية تقديس الحكام في الهلينية ، واستمر يحيا في نظرية تأليه أغسطس (١) *Genius Augusti* لكن كان لا بد لهذه التصويرات المقيدة بالتفكير الأسطوري ، كما تصبح رموزاً كنية مفهومة لدى الجميع

(١) [فكرة الجنئوس *Genius* من الأفكار الرئيسية في الديانة الرومانية ، وتطلق كذلك على الاشخاص ؛ وقد احتلت فكرة *Genius Augusti* ، في العهد القيصرى ، أعلى مكانة ، فأصبحت القرابين تقدم إلى جنئوس (نفس ، روح) القيصر ، وكان القران عبارة عن ثور ؛ وكان يقسم بهذه الجنئوس في المسائل القانونية ، وعند تولي المناصب في الدولة .

.. والأصل في الجنئوس انه التجسد الإلهي للقوة المولدة في الإنسان ، ثم أصبحت تدل على التجسد الإلهي للشخصية الانسانية كلها] .

فعالة ، تقول انه كان لا بد لها من دخول العقل اليوناني فيها لينظمها على هيئة مذهب محكم في تفسير العالم والتاريخ . ولعله من المفهوم أن من اعتاد الاشتغال بالأدب اليوناني السابق على العصر الهليني ثم ينتقل عنه الى وثائق الهلينية الشرقية لا يلبث أن يحس بوضوح خاص العنصر الشرقي الجديد الدخيل عليه ويلج في توكيده . أما من ينتقل من الوثائق الشرقية الأقدم ، فانه يشعر بالعكس : يشعر قبل كل شيء بجمالة الخطوة التي انتقل فيها من التفكير الأسطوري الرمزي في الشرق السابق على العصر الهليني الى الصياغة العقلية وتحول الرموز وتركبها في وظائف تصورية منطقية ، فلا يسعه الا الاعتراف بسيادة الفكر اليوناني منذ عهد الهلينية . ومن الطبيعي أن يكون التفاهم على هذه الواقعة يزداد عسراً بسبب كون الذين يعرفون لغات الشرق القديم هم فئة محدودة . كما أنه من العسير على من لا يفهم اليونانية أن يتصور الصلة بين كاتلوس (١) أو هوراس ،

(١) [كاتلوس Catullus (كايوس فالوريوس) : شاعر لاتيني ولد في فيرونا حوالى سنة ٨٧ ق.م ، وتوفي بعد سنة ٤٧ . وفي اشمارة إما محاكاة للاسكندرانيين كما في « غداثر برنيس » « وزفاف ثيتيس ويليوس » ، أعني أن فيها صنعة واحتفالاً بالاسلوب ؛ أو

وبين النماذج اليونانية التي ضرب كل منهما على قلبها .
ولا سبيل ، بعد كل ما قلناه ، الى ايضاح المهام الملقاة
على عاتق التاريخ الروحي الشرقي الا بالتأمل في أهمية
الفكر اليوناني بالنسبة الى الشرق ووجوهه الخاصة ، أي
التأمل في ظاهرة انعدام النزعة الانسانية في الشرق . وهنا
لا بد من عقد صلة خاصة بين الاستشراق وبين علم الحضارة
القديمة ، وذلك في داخل نطاق العلوم الروحية . فان شاء
الاستشراق أن ينكر هذه الصلة أو أن يقطعها ، فانه بذلك
انما يحرم نفسه من امكان فهم موضوعاته والاتجاهات الفعلية
الموجودة في دراساته . أما اذا جعل من المسألة عن الأسباب
التي من أجلها لم يوجد الشرق النزعة الانسانية ، رائداً له في
أبحاثه ، فعليه أن يوجه اهتمامه المستمر الى الايضاح لمشكلة
النزعة الانسانية الذي كشف عنه علم الحضارة القديمة . وهنا
يخلق بل يجب أن يقال ان التطور الأحدث في علم
الحضارة القديمة هو الذي يحدد لعلم الاستشراق مكانه حقاً .

تكون قصائد ومقطوعات صغيرة النفس حزينة أو هجائية ، أو غرامية
يتغنى فيها عن شعور صادق بحبوبته لسيا Lasbia التي قيل ان
اسمها الحقيقي هو كلوديا متلا Clodia Metella أخت الثوري الشهير
كلوديوس [Clodius]

والتعبير عن هذا بطريقة عينية تقول ان أمام المستشرق عالماً لا يوجد فيه أمثال هوميروس وسقراط ، - وهذه حال لا يستطيع المرء أن يصورها ان لم يعانها بنفسه في دراسته لحضارات خارج نطاق الدائرة ذات المركز اليوناني . فمن المستحيل تصور تاريخ الحياة الروحية في الغرب بدون هذين الاسمين (هوميروس وسقراط) ، اللذين ذكرناهما هما بالذات عن قصد ، لانهما يعبران عن تلك الأعمال التي قامت بها الروح اليونانية والتي تبدو للشرقيين من وجهات نظرهم غير مفهومة ولا مهضومة . ذلك أن الفكر الشرقي لا يقوى على ادراك عالم محكم احكاماً لا يوصف منظوره اليه بقوة بصيرة دقيقة واضحة ، وفيه لكل شيء مكانه ، وتدير الآلهة وفعل بني الانسان كلاهما يجري على نظام واحد طبيعي ان جاز هذا القول ؛ اذ الفكر الشرقي يوجه كل همه نحو الحاجة للنجاة بالنسبة الى الذات المفردة الخاصة ، ونحو أحدية الله وعلوه على الكون وقوته وقدرته التي تهيمن على كل الأفعال الانسانية . كذلك لن يستطيع أن يفهم هذه الحقيقة اليقينية التي وصل اليها سقراط الا وهي أن حياة الانسان الأخلاقية لا تملأ معناها عن طريق التفكير العقلي الأخلاقي

أو التأمل النظري الميتافيزيقي ، وانما عن طريق تحقيق
مضمون الحياة كله داخل نطاق الجماعة ، بينما عند الشرقيين
في العصر القديم قد أصبح التفكير والحديث عن الأمور
الأخلاقية موضوعاً للأحاديث الوعظية ، وبهذا فقد القوة
الدافعة الى العمل .

وبالقدر الذي يستطيع به التقدم الأحداث لعلم الحضارة
القديمة أن يكشف عن الطابع الخاص وعمما هو يوناني
خالص لدى كبار الممثلين للفلسفة الآتيكية ، بهذا القدر
ييسر للاستشراق أن يحدد بدقة ما ليس يوناني حقاً في
الشرق ويهيء له النظرة الواضحة التي يجب أن ينظر بها
الشرقيون الى الفلسفة اليونانية ، من وجهة مقتضيات
نظرتهم الكونية ، لما أن عرفوا تلك الفلسفة . نعم ، ان
سقراط ليس غريباً عن الشرق في عهده المتأخر حتى العصر
الاسلامي ، نظراً الى معرفة هذا الشرق بالروايات التي
أوردها رواة الآراء المنتسبون الى العهد المتأخر من الحضارة
القديمة : بل سيمجد هو والمسيح بوصفهما شهيدين من
شهداء الفضيلة ، والمحاورات الأفلاطونية التي سجلت مصير
حياته ، وهي « الدفاع » و « أقريطون » و « فازن » .

كانت معروفة لدى الفلاسفة المسلمين ، حتى لو شك المرء في أن هذه الكتب قد كانت في متناول أيديهم في ترجماتها الكاملة . وأبلغ من هذا تأثيرُ أفلاطون . قمي وسعنا الزعم اليوم ، وإن كان ذلك لا يزال بعد في حاجة الى مزيد ايضاح ، أن الحركات الفلسفية الحقيقية بأسرها في الشرق ترجع الى افلاطونية منحلة ان جاز هذا القول . فقد كان القوم عاجزين عن استيعاب تلك الوحدة في الثقافة والتربية التي تتمثل في الفكر الافلاطوني ، وعن أن يستثمروها . ولهذا اقتطعوا منه شذرات متفرقة ثلاثم مزاجهم . ومن المفهوم تماماً أنهم فضلوا تلك التي يربط فيها أفلاطون بالديانة الأورفية التي بدأت بدون شك من أصول شرقية : فقد كان ثم نوع من الشعور بنسب مختار جعل الشرقيين يتعلقون بمذهب النفس وخلودها الوارد في محاوره « فاذن » كذلك لم يكونوا أقل تعلقاً بالتأملات النجومية في « فيدرس » والكونيات في « طيماوس » ، وفيها يرى البحث الحديث أن أفلاطون قد عالج التيارات الفكرية الشرقية التي دخلت في نطاق أفقه وحاول أن يقف منها موقفاً خاصاً . أما من أرسطو فقد تعلق علماء الكلام

واللاهوت : المسلمون والمسيحيون ، بكتبه المنطقية خاصة ، لأنها يمكن أن تفيدهم ، من ناحية ، في تنظيم العقائد في صورة منطقية ، ومن ناحية أخرى في صنع أسلحة الجدل التي سيستعينونها في كفاحهم ضد المبتدعين وأصحاب الملل الأخرى . ومن المميز لقهم الشرقيين لأرسطو أنهم لم يكتفوا بأن ينظروا الى السّنة الارسطالية بعيون الوسطاء الأفلاطونيين المحدثين ، بل وأيضاً أكملوها بكتابات أفلاطونية محدثة خالصة .

ولو شاء المرء أن يعبر في صيغة موجزة عن الحد الذي عنده يقف فهم الشرقيين لليونانيين لاستطاع أن يقول ان هذا الحد هو الفكر الكوني عند يونان ، أعني تصور العالم على انه كلّ ، محكم الاعضاء ، جوهره يقوم في انسجام أجزائه . فتطور الفكر الشرقي لا يهدف الى تأمل الكون المنظم Kosmos ، وانما الى الصلة بين النفس المفردة المحتاجة الى النجاة وبين ربها ؛ ذلك أنه اذا اقتصر كل الاهتمام على النجاة الشخصية وعلى التوتر بين الكمال الالهي وبين النقص الانساني ، أصبحت العين عمياء عن العالم الخارج عن الذات الخاصة ، ولم يعد ثم تفكير في نظم العالم

الموضوعية . وما من أحد يتأمل هذا التضيق لآفاق النظر عن قرب ، ولا يدرك إهـرر لرفض كون مذهب كـذهب بوسيدونيوس (١) Poseidonios يمكن أن يعد مذهب مفكر مشبع بروح الشرق : فبالرغم من أن السورة الحماسية في لغته قد ترن غريبة في أذن اعتادت الاعتدال الاتيكي ، وبالرغم كذلك من أن الجـد الذي أخذ به علم النجوم والتنبؤ بالغيب في داخل نطاق تفسيره للعالم يشهد بمشاركته في السـنة التقليدية الشرقية ، فإن قدرته التي لا تبارى على البحث في علل الاشياء تضعه في مصاف المفكرين اليونانيين . حقاً انه أعظم مثال للشرقي الذي ملك ناصية القوة الحرة التي للوغوس اليوناني ، والذي حقق لنفسه كلمة ايسوقراط حين قال : ان المشاركة في الثقافة اليونانية Paideia ، لا الدم ، هي التي تجعل من المرء يونانياً .

وهنا نشير كذلك الى وجهة نظر أخرى يجب ألا

(١) [بوسيدونيوس : فيلسوف رواق ولد في أفاميا في سوريا سنة ١٣٥ ق.م. وتوفي في رودس سنة ٥١ . ارتحل كثيراً وكتب في الفلك والتاريخ والجغرافيا والهندسة والتاريخ الطبيعي . ودرس أوجه القمر وحركات النجوم الشاردة ، والدورة السنوية ، واكتشف سبب المد والجزر وهو تأثير الكواكب . وبنى كرة سماوية عـفي بدراستها المدرسيون في العصر الوسيط .]

نغض النظر عنها في السؤال عن تقبل الشرق لتراث
 الاغريق . فان أتباع الأديان المنزلّة الشرقية التي ثمرها الفكر
 اليوناني رأوا أنفسهم منقادين الى هذه النتيجة وهي أن
 مضمون الوحي الذي كان من نصيبهم هو الحقيقة المطلقة
 بالضرورة . ولا بلاغ هذه الحقيقة ، كان لا بد أولاً من
 « تأويل » وناق الوحي في صورتها الأسطورية المنقولة .
 فاتجه هذا « التأويل » وجهتين : فصور الآلهة وأضداد
 الآلهة ، ونشوؤها وخصوماتها لا بد ، من جهة ، أن تُنسب
 الى ظواهر كونية وأحداث ، ومن جهة أخرى أن تُعد بمثابة
 رمز لأمر أخلاقية ، وبالتالي أن تفسر بالإشارة الى الخير
 والشر في النفس وما بينها من صراع . وهذه هي نقطة ابتداء
 ذلك الشكل من ابلاغ الحقيقة الذي أصبح مميزاً خاصاً
 بالشرق وفكرته عن المنقول ، والذي صار عائناً خصوصاً
 بالنسبة الى تجده الروحي : وأعني به أنه يريد أن يصب
 كل خمر جديدة في الزقّ القديم وأن يقف تقدم الحقيقة ،
 هذا التقدم الذي يكون بالقضاء على الباطل لا بتلويته بلون
 مختلف . كذلك لا بد للحقيقة المصورة فلسفياً للوحي الديني
 أن تكون في الوقت نفسه حقيقة (مقبولة) عند الجميع .

ومن بشروا بالوحي في التاريخ على اختلافهم قد تقدموا
(للناس) على أنهم سلسلة من الرسل المرسلين من الله
حاملين حقيقة واحدة بعينها . وان فكرة وحدة الوحي
الأصيل وظهوره بصورة دورية تاريخية ، وهي الفكرة التي
نجدها مصوغة لأول مرة بصورة محكمة في الكتاب الرئيسي
اليهودي الغنوصي أعني الكلبيانسيات (١) ، هي التي حددت
الشعور بالرسالة لدى مؤسسي الأديان الذين ظهروا في الشرق

(١) Clementinen أو الخطب الكلبيانسية Homélie Clémentines
هي مجموعة تتضمن ثلاثة كتب : (١) الهوميليات الكلبيانسية بالمعنى
الدقيق ، وهي عبارة عن عشرين فصلا مصدرية برسالتين ، وتروي
مغامرات رجل يدعى كليانس ، من الاسرة الامبراطورية ، شاهد
مؤتمرات عاصفة عقدت بين الحوارى بطرس وبين سمعان الساحر ، وفي أثناء
رحلاته لم يعرف اين اهله فدلّه عليهم القديس بطرس . (٢) الاقيا والعرف
Reconnaisances ، وهذا يروي كذلك نفس القصة ؛ (٣) موجز
يلخص القصة عنها . والمهم في هذه الكتب هو ما ورد من اقوال على
لسان القديس بطرس . وفي هذه المجموعة يخلط بين المسيحية واليهودية
كأنها دين واحد ، لكنها يهودية مطهرة مجردة من الفرائض والشعائر ،
واليسع هنا ليس الا التجسد الثامن « للنبي الصادق » . وفيها أن
الامتلاك خطيئة ، والزواج دنس ونجس ؛ والشر يلوح فيها أنه ينظر
اليه على أنه عنصر ضروري في تطور الاشياء كلها لى الله . ويمكن
رد تاريخ هذه الكتب الى سنة ١٧٠ ميلادية تقريباً في منطقة شرق
سوريا . وخير نشرة للنص اليوناني هي تلك التي قام بها P. de Lagarde
في ليبسج سنة ١٨١٥ بعنوان : Clementinen]

القريب بعد المسيح : ألا وهما ماني ، ومحمد .
ومن العجيب في تاريخ الفكر الغربي الحديث أن
فكرة وحدة الأصل الالهي لكل حكمة انسانية ، وهي
الفكرة الرئيسية في الفصوص الشرقي ، لا تزال تجد لها أتباعاً
حتى اليوم . فمجي مواجهة النظر الانساني النزعة المتجه دائماً
نحو تقدم البحث التاريخي والذي يرى أن اللوغوس اليوناني
وفكرة الثقافة المرتبطة به في نموها التدريجي في يونان
واستمرار تأثيرها الفعال في الغرب كليهما يكون نقطة التوجيه ،
تقول انه في مواجهة هذا يرتفع من حين الى حين وباستمرار
الميل الى تجاوز يونان الى ما وراءها للوصول الى حكمة
عتيقة أصيلة هي بمثابة الملك الأصيل لكل الشعوب . والناس
يطلقون على هذا الميل نعت الرومانيكية ، فقد ساد قبل مائة
عام التفسير الرومانيكي للأساطير بكل صفاء ومنطقية . وفي
العصر الأحدث وجد تعبيراً عنه بصورة مميزة كل التمييز فيما
يسمى باسم النزعة الجامعة البابلية (١) Panbabylonismus ،
وهي اتجاه في البحث يريد أن يرد الرحلة المتأخرة جداً التي

(١) [يقصد بهذا اللفظ التعبير عن التيار الفكري التاريخي الذي
يحاول رد كثير من مرافق الحياة الروحية والحضارة الى بابل] .

حققتها اتصال الفكر اليوناني بعبادة النجوم البابلية وأن يرد
النظرة الكونية النجومية ذات الاتجاه الفلسفي الى مستهل
التطور (الفكري) البابلي ، ثم يجعل النظرة الكونية
الخاصة ليس فقط ببقية أمم آسيا الغربية بل وأيضاً بكل
الشعوب المتحضرة القديمة ، تقول يجعل هذه النظرة متوقفة
على الحكمة الشرقية العتيقة أو متأثرة بها . وبهذا لا يفعل
هذا الاتجاه في البحث شيئاً آخر غير انه يضيي على الأفكار
الرئيسية في الغنوص الشرقي ثياباً جديدة : وهو اتجاه كان
ليجد موافقة كاملة من جانب ماني ومعاصريه المتنافسين .

والى نفس الاتجاه ذي النظرة الرومانيكية الى التاريخ
الروحي تشير كذلك تلك المحاولات التي ترمي الى النظر الى
تفسير العالم بفضل التكيف الهليني للرموز الايرانية على أنه
ايراني قديم ، وأن تستخلص منه القوة الدافعة للتطور الديني
في الهلينية . واذا كان الاهتمام بالشرقيات والسرور بحكمة
الشرق العديمة الصورة قد أصبح كلاهما في الأيام الأخيرة
خارج دائرة الأبحاث ، بل وأحياناً في داخلها ، نوعاً من
البدع Mode السائد ، فما هذا هو الآخر الا نوع من النظرة
الرومانيكية التي حاولنا بيانها ، من جهة ، ومن جهة أخرى

هو نوع من الحنين الى ما هو أجنبي غريب (١) exotisch ،

(١) [راجع شرحنا لزرعة الاغتراب الروحي Exotisme هذه في تصديرا لترجمة « الديوان الشرقي للمؤلف الغربي » لجيتيه ص ١ وما يليها . القاهرة سنة ١٩٤٤]

واللفظ مأخوذ من اليونانية ، وهو يدل في معناه الدام في الفنون والآداب على كل عنصر أجنبي واضح الظهور ؛ لكن الاستعمال الدقيق والمعتاد لهذا اللفظ هو فيما يتصل بالزرعة الرومنطكية أو ما يرتبط بها ؛ فيدل في هذه الحالة على جاع الانفعالات التي يستثيرها فكر البلاد الأجنبية أو الاتصال بها ، وبخاصة الفكر الشرقي . وفي تلك الزرعة يظهر الميل الى ما هو « غريب » عن البلد الأصلي ، ما هو « من عند الشاطيء الآخر » ، والميل الى ما هو عنيف في الحساسة والشهوانية ، لأن الصورة التي تكونت لدى الأوربيين عن الفرق تحت تأثير أوصاف الرحلات التي قام بها الرحالة الأولون كان من شأنها أن تصطبغ بصفة زاهية شهوانية عنيفة الاحساس .

وهذه الزرعة لم تكند توجد في يونان ولا في الامبراطورية الرومانية ، بل لا نجدتها في العصور الوسطى المسيحية لأنها كانت تنظر الى الشرق نظرة بغضاء تنبع من التعصب الديني ، فكانوا يرون في الشرق عدو المسيحية اللدود ، وإن لم يمنع هذا من وجود تأثيرات بالحضارات الشرقية ، خصوصاً في الفن في أواخر العصور الوسطى المسيحية .

راجع عنها: E. Brie : *Exotismus der Sinne*, Heidelberg 1920

P. Martino : *L'Orient dans la litt. franç. au XVII^e et au XVIII^e siècle* Paris 1906

A. Farinelli : *Il Romanticismo nel Mondo Latino*, Torino 1927

L. Carlo et Clk Régismanset, *l'Exotisme* , Paris 1911]

يشعر فيه صاحبه بعدم الرضا عن الأحوال العضوية التي
تكتنف ثقافتنا الغزبية ، لهذا يتعلق بما يتجاوزها الى كل
ما هو غريب جذاب فيه اغراء معسول ، حين أو نزوع هو
أسوأُ سُمّ بالنسبة الى ثقافة في تقدم طاهر سليم .

فلنتنقل الآن الى بيان الاتجاهات الدينية التي كانت موجودة في الشرق حينما دخله الفكر اليوناني وما أصابها من تبديل تحت تأثير العقل اليوناني . ونحن هنا بازاء ثلاث حضارات روحية ، بيد أننا لا نستطيع ادراك تطورها كلها بنسبة واحدة : وهي البابلية والفارسية واليهودية . وليس في وسعنا أن نغفل عما كان هناك الى جوارها من تطورات روحية في تلك الاصمقاع التي هزتها الحركات الدينية منذ أقدم الأزمان ، أصمقاع العراق وسوريا وآسيا الصغرى . لكنها لم تتضح معالمها الا بعد أن صبّت أشكال العبادة الالهية السورية والفريجية والكبادوكية في حوض الديانة ذات الأسرار (١) ، تلك الديانة الهلينية Mysterienreligion .

(١) [الديانات ذات الأسرار هي ألوان من العبادات المستورة المقصورة على المؤمنين النقاة الذين يتلقون تعليماً سرياً فيها . وكانت قديمة في يونان ، ترجع من غير شك الى القرن السادس قبل الميلاد على اقل تقدير ، ان لم يكن قبله بكثير ، إذ من المعروف ان الديانة

وفي الدوائر الثلاث التي أتينا على ذكرها تم التطور في اتجاه
وبمعنى واحد ، وان كان ثم بعض الانحرافات والاختلافات
في التفاصيل الجزئية .

فالدين البابلي ، الذي نجده قد تكون تكويننا كاملاً
فيما يتصل بإنشاء مجموع الآلهة والطقوس الدينية والوثائق
المقدسة حوالي نهاية الألف الثالث قبل الميلاد ، قد أحكمت
أصوله على هيئة كلي من العشائر عظيم ، يتكرر في كل
دورة سنوية جديدة ، ومغراه أن نكفي شر الحياة المادية
الخبث ، خصوصاً على شكل مزدوج : التكفير عن الأخطاء
الشعائرية بواسطة السحر ، واستجلاء المصائب التي تهددنا في
المستقبل بواسطة فن التنجيم والتنبؤ بالغيب . ولا نجد في
وثائق الديانة البابلية أقوالاً تعبر عن الرغبة في السلامة بواسطة

الأورفية كانت تمارس طقوسها في القرن الثامن قبل الميلاد . ومن
اشهرها أسرار اليوزيس Eleusis التي كانت تتضمن أنواعاً عدة من
الطهيرات بالماء والنار والحمامات السرية والصلاة والصوم ، وفي هذا
كان للقيثاغورية تأييد ملحوظ . وإلى جانب هذا كان من الأمور التي
تليجأ إليها تلك الديانات إثارة الأحوال الوجدانية الحارقة مثل الوجد
والحماسة ، وكان ذلك بأن يشارك الحضور ، أثناء المراسم والاحتفالات ،
في عذاب الآلهة ، وهذا العذاب لم يكن إلا مصائب الحياة الدنيا وما
قدر للمرء فيها من شقاء ، وستنتهي تلك المشاركة في الآلام إلى اجتلاء
أضواء السعادة الأبدية .]

التعمق الأخلاقي وما يتجاوز دائرة السحر ، اللهم الا لماماً
وعلى هيئة بذور أولية . وفي مقابل هذا نجد أحوالاً فردية
لتحرر روجي من ضغط السحر ، تتجه اتجاهاً آخر : أعني
في اتجاه التعبير عن سامة الحياة والدنيا وعن النزوع الى
التمتع باليوم الحاضر دون تفكير (في الغد) . وانا لنجد
نوازع شبيهة كل الشبه بهذه بعد ذلك بزمان طويل جداً
لدى المفكرين القرس بعد الغزو الاسلامي ، منذ القرن
التاسع (الميلادي - الثالث الهجري) . وبينما كان الدين
البابلي في جانبه العملي سحراً في جوهره ، نراه في الجانب
النظري تصبح صفته الخاصة المميزة هي الربط بين كل
الشئون الأرضية والانسانية وبين حركات الكواكب .
والنظرة الكونية النجومية ، التي لا تزال تبهر الباحث
الحديث بمضمونها العياني العظيم ، كانت قابلة للتعلل العلمي
لما أن حل - محل تأملات أحوال النجوم جزئية جزئية -
استقرأ ، منظم وفقاً لخطوة ، لحركات النجوم واكتشاف
كونها تخضع لقوانين (ثابتة) . وهذا قد تجلّى بحيث يمكن
بيانه في القرن الثامن قبل الميلاد . وبانكشاف الفكر
اليوناني وضعت الميول الى عالم فلك عقلي على قواعد ثابتة .

فالى جانب التقدم الفلكي العلمي تكوّن عن التراث البابلي علمُ النجوم ، أي نظرية تأثيرات الكواكب في بني الانسان واكتمل في اتجاه موازٍ (للتقدم الفلكي العلمي) ، حتى أصبح ، على الصورة التي ظفر بها في العهد الهليني ، قوة من أضخم القوى في العالم الشرقي ، قوة يمكن تتبع أثرها الفعال في كل أديان النجاة في الشرق ؛ واليهودية والمسيحية هما وحدهما اللتان تلتياها بمقاومة واعية . وبينما اتجه علم الفلك الى (تحقيق) الاهتمام النظري الخالي من الانفعال عند العالم ، اتجه علم النجوم الى اشباع الرغبة الفردية في السلامة والخلّاص ، فأرضاهما لأنه كفل نظرة في ثبات تأثير الكواكب ، وبالتالي ولد الشعور بالاستسلام للمصير وناموسه الموضوعي الذي يحمله أناس من بينهم من هم على عمق روحي وأخلاقي خارق للعادة . والى جانب هذا كان لا بد لعلم النجوم ، وقد قرّب الى المؤمنين به الرغبة في التخلص من تأثير الكواكب القاهر ، أن يغرق شيئاً فشيئاً في عمائق السحر المظلمة . وانا لنجد في موطن السحر الأصلي ، أعني في بابل ، في عصر ما بعد الميلاد ، كل الأقوال الغريبة التي قالت بها النفس المؤمنة بقوة السحر الذي أضلها .

ومن العسير تتبع التطور الروحي الإيراني لذلك العهد ،
لأنه لم تبق لدينا وثائق كتابية عنه . وأعمال زرادشت
الاصلاحية بقيت حدثاً عابراً طارئاً . والمجهود التنشيطي الذي
بذله اضطر أن ينحني أمام قوة السحريات الصلبة المتزايدة .
فقام مقام مذهبه في النية الخيرة نظاماً من الشعائر مضطرب
جاف ، أشرف عليه منذ قيام دولة الساسانيين طبقة من
الكهنة قوية النفوذ حريصة ، بكل غيرة واتهام ، على
سلامة معتقداته السنية . وما نمت التأثيرات الفعالة المنتجة
للديانة الإيرانية القديمة في تربة إيران ، وإنما في تربة
المستعمرات : في آسيا الصغرى حيث أصبح اله الرعاة الآري
وحامي أو شفيع الموائيق ، متراً (١) ، مريضاً لعبادة ذات

(١) [متراً أو متراس Mithras ، أحد معبودي الديانة المزدكية .
وهو روح النور الإلهي ، وإله الصدق والثقة . وقد اكتسحت عبادته ،
عبادة يزدان في فارس ، ثم انتشرت في آسيا عند اليونان ، ومنها إلى
الامبراطورية الرومانية كلها حيث قاومت المسيحية مقاومة خطيرة . على
أن عبادته في فارس ترجع إلى عهد بعيد . واسمه في الأصل
« مهر » ومعناه : « الصديق » . وقد صيغت حوله أسطورة عظيمة
تلخص في أن متراً يولد من صخرة ؛ وأنه يقطع الأوراق والثمار من
شجرة غير معلومة ، انه والشمس يقفان معاً ويتصافحان ، وأنها
يتناولان الطعام المقدس معاً . وقد استحال عبادته متراً إلى عبادة نجومية ،
ولعل ذلك تحت تطوره الطبيعي أو بتأثير كلداني . وهي في الجملة عبادة

طابع شخصي أبرز ، وربما للعبادة الأسرارية المسماة باسمه ، وذلك بعد أن سُوي بينه وبين اله الشمس البابلي ، فاستحال وسيطا ومخلصاً ؛ ثم كذلك في اليهودية التي أخذت بنظرية عمر العالم الايرانية القديمة وبالثنائية الكونية الانسانية وبمذهب الانسان الأول ، كما لاحظنا من قبل ، وأدمجتها في مذهبها في تاريخ النجاة ، ثم بلغت الى المسيحيين فازداد تأثيرها قوة على قوة .

والحركة الروحية الدافعة الحقيقية في الشرق القديم - وهي التي تجعل أهمية تقبل الفكر اليوناني مفهومة - هي الميل الى النزعة الفردية والى الوعي الذاتي للشخصية الفردية الذي خرج عن قيود التفكير الأسطوري . وأهمية يونان في تطور الانسانية لا تبدو لنا جلية في أمر أكثر منها حين نتعرف هنا عملها النموذجي . وتقوم هذه الأهمية في أن الفرد الذي استيقظت ذاتيته الكاملة يرى نفسه عالقاً بروابط صارت واعية من جديد في لحظة اليقظة : روابط بالمعايير الموضوعية

سرية تعليمها يتم على سبع درجات ، الثلاث الأولى منها لا تعطى مشاركة في الأسرار . وكانت طقوسها تشمل على التعميد (التغطس) وعلى مسحات مطهرة بواسطة العسل ، وتناول قربان من الخبز والماء ، وكان للخمر كذلك دوره في اثناء المراسم [.

للحق والخير ، وبالنظام الموضوعي للجماعة . وذلك عمل
الفلسفة الأتيكية ، الذي صار ميسوراً بفضل حيوية الشعور
بالرابطة الجماعية في المدينة Polis الأتيكية . أما بالنسبة الى
الشرقي ، وهو الذي لم يعرف الجماعة ، انما عرف « الدولة »
وما تقتضيه من هوة لا نهاية لها بين السلطان الشبيه بالاله
وبين عبيده ، فقد كان معنى تفتح الفردية عنده ذلك
الشعور المستيقظ بالقيمة المطلقة التي للنفس الفردية والاعتبار
المطلق لرغبتها في النجاة والسلامة . والقوة الموضوعية الوحيدة
التي لا يزال لتلك النفس شأن معها ، كانت هي ارادة الله
الواحد المتعالي ، الذي خلقته هي نفسها مع ذلك على
صورتها . هنا وتوطدت دعائم تطور ديانة النجاة الشرقية
الحقيقية ، التي بذلت وسعها دائماً لدى ممثليها البارزين في
سبيل رفع التوتر بين الله وبين الأنا ، وعبور الهوة
اللامتناهية ، واستيعاب الله عن طريق المجاهدة النفسية أو
الفناء بواسطة حال الوجد في ملاء الألوهية الذي لا قاع له
ولا قرار : فديانة النجاة ذات الطابع الايراني ، والتصوف يدعو
كلاهما الآخر على التبادل ، ماذا أقول : بل هما اسمان
لشيء واحد .

وهذا الظهور للنزعة الفردية ذات الطابع الديني الخاص يوجد في وقت واحد تقريباً في بلاد مختلفة من بلاد آسيا الغربية ، وان بدا ذلك أمراً عجباً . فاذا شاهدنا أنه في نفس الوقت الذي فيه اشتد ساعد الحركة الأورفية في يونان ونشأ المذهب الفيثاغوري في ايطاليا الجنوبية ، نجد عند الاسرائيليين - في أسفار أرميا وحزقيال والقسم الثاني من أشعيا (١) - ذلك الانتقال من الديانة الدستورية الى التقوى الشخصية الوجدانية ؛ وإذا كنا نجد في الوقت عينه شخصية دينية ذات صبغة فردية خالصة مثل شخصية زرادشت تتجلى

(١) [سفر أشعيا ينقسم الى قسمين متباينين تماماً : الأول من أصحاح ١ الى ٣٥ ، والثاني من أصحاح ٤٠ الى ٦٦ . وهذا القسم الثاني يسمى باسم « القسم الثاني من أشعيا » ، وفيه ترى النبي أشعيا (الذي يزعمون أنه كان نبياً مشهوراً معاصراً للملوك اليهود : أوزياس ويوثام وأخاز الذين عاشوا في النصف الثاني من القرن الثامن قبل الميلاد) يبشر بعبارات قوية ، بانتهاء الأسر البابلي وعودة الأسرى الى الوطن الأصلي (فلسطين) ، وبعث اورشليم . ثم يعجد قيرس بوصفه « المسيح » المنتظر ، ويصف بوصف « خادم يهوا » أي اسرائيل المخلص الذي سيدير على رأس الشعوب مكللاً بالمجد في سبيل الحق - الى آخر هذه التمجيدات الشعبية الإسرائيلية . وواضح ما في هذا القسم الثاني من أحوال تضطرننا الى النظر اليه على انه الف في عهد متأخر عن فئوح الإسكندر الأكبر (القرن الثالث قبل الميلاد) . على أن الكتاب في جلته عديد المصادر ، حتى في قسمه الأول ، وان كانت قيمته الأدبية كبيرة مع ذلك .]

طلعتها في ايران ، فان هذا التوازي ، وان لم يمكن تفسيره عن طريق التطور التاريخي ، فانه مع ذلك ليس أقل غنى بالدلالة . وهذه النزعة الفردية الدينية تبدو في أجلى صورة لأول مرة في تربة الدين الاسرائيلي . والعلة في هذا تتصل بالظاهرة الفذة للنبوة عند بني اسرائيل ، تلك النبوة التي لم تكف بالخروج عن النشوة المعربة لأصولها الكنعانية ، التي يمكن أن تقارن أولاً بحركة الدراويش الاسلامية المتأخرة عنها ، وذلك الخروج بواسطة التسامي الأخلاقي ، - بل وكذلك اقتحمت ميدان الحياة العملية والسياسية . فبينما سعى بنو اسرائيل - وكانوا في الغالب ذوي وجهة مضادة للرأي العام - الى قيادة الشئون العامة ، ارتفعت تقواهم الدينية الى المستوى العالي بصلة طاهرة ، مؤسسة على الأخلاق ، باله شعبهم ، مستوى جعل منهم ظاهرة كلاسيكية في تاريخ الأديان .

وبعد رجعة الشئون العامة لليهود الآفلين من مفاهيم البابلي ، نشاهد أنه صحت توسع آفاقهم - نتيجة التفاهم الناشئ بينهم وبين البابليين والفرس - دوافع ونوازع لروح حرة يتجاوز تفكيرها حدود الشريعة الموسوية ونظمها ، وفي

تعارض مع التطور الاسرائيلي الاقدم . وقد قدر لهذه الحركة أن تُقطع ذات مرة بسبب تحجر دين الشريعة (الموسوية) هذا في محافظته الغيور على حرفية النص ، ومرة أخرى بسبب رد الفعل ضد الهلينية المتوغلة . ونحن قد سبق لنا أن ذكرنا التأثيرات الفعالة القوية للفكر اليوناني لدى اليهود والوثائق الكتابية الدالة عليها . بيد أن محاولة التهلين (١) الشاملة المتعجلة القصيرة النظر التي قام بها أنطيوخوس ابيفانوس (٢) في القرن الثاني بفلسطين ، قد جعلت التفاهم ، الذي استهل مليئاً بالرجاء بين الروح اليهودية والروح الهلينية ، ينتهي فجأة . فأعرض رواد اليهودية الروحيون ذوو التأثير في استمرار التطور - أعرضوا عن العالم الهليني مختارين واعين ،

(١) [أي جعل الشيء هليني الطابع] .

(٢) [هو أنطيوخوس الرابع ، ابن انطيوخوس الثالث ، تولى الملك من سنة ١٧٦/١٧٥ إلى سنة ١٦٣ . وكان صديقاً متحمساً للحضارة اليونانية فقدم كثيراً من الهدايا الثمينة إلى المدن اليونانية ، وعمل على تقدم المدن في بلاده ، واستقبل كثيراً من الجاليات الوافدة المستعمرة ، وشارك في الحياة العامة ، ووقع في حرب مع بطليموس السادس فاستولى على ممفيس وحاصر الإسكندرية ولكن عبثاً . وعمل على تهلين اورشليم ؛ ولما قامت الثورة فيها في سنة ١٦٨ ق.م اخذها بأن استولى على مدينة اورشليم ، وفرض الهلينية بكل قوة وعنف . وتوفي سنة ١٦٦/١٦٥ قبل الميلاد] .

وفعلوا هذا بصورة كاملة شاملة بعد أن هدم الرومان
عاصمتهم ووضعوا حداً للعبادة الالهية الخالصة في معبدهم
الثاني . فلم تعد اليهودية تحيا بصورتها الحقيقية الا في مدارس
فلسطين وبابل . ومن هنا انتقلت روح الانعزال الاختياري
والحفاظة الحريصة على المنقول - الى اليهود المشتتين (في
الاصقاع) . ولعل المرء أن يجد مرة أخرى نوعاً من المأساة
في أن الشعب النامي روحياً الى درجة عالية جداً في الشرق
القديم (أي الشعب اليهودي) ليس فقط لم يجد سبيلاً الى
يونان ، بل وأيضاً اعتزلها . وأكثر من هذا ، اعتقدت
اليهودية أنها لن تستطيع أن تصفي حسابها مع الحركة
الجديدة التي حيت في باطنها نتيجة ظهور المسيح الا اذا
نبذتها عن نفسها وأحرقت كل الجسور القائمة بينها وبين
هذه الحركة . ولم تظفر الروح اليونانية لأول مرة بتأثير
فعال لدى اليهود الا بعد ذلك بعدة قرون لما أن نظم علم
الكلام في الاسلام نفسه بوسائل التراث اليوناني ، فلتقاه
اليهود بحماسة وكونوا لأنفسهم على غرار لاهوتاً وفلسفة ؛
فن طريق هذا الوسيط العكر ظفرت الروح اليونانية لأول
مرة بتأثيرها الفعال لدى اليهود ، بينما شخصية مثل فيلون لم

تخلف أي أثر في تطورهم الروحي ، حتى انه لم يقدر له البقاء في التاريخ الا بفضل تأثيره الهائل في اللاهوت المسيحي الاسكندراني .

ومن هذا يظهر أن لليهود مكانة خاصة متميزة تماماً من بين الشعوب الشرقية في تاريخ الحياة الروحية في الشرق .
فبينما كان جيرانهم يخربون ممرعى اذا ما اتصلوا بحضارة أسمى عقلياً من حضارتهم وكانوا يتكيفون واياها ، كان اليهود - وان اعترفوا مرات عدة بالتفوق الروحي الذي لحضارة أخرى أجنبية وتعلموا منها ، كما حدث منهم في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد بازاء البابليين والفرس ، ثم بازاء يونان بعد الغزو اليوناني ، - يقول انهم مع ذلك كانوا أقل قدرة من بقية الشعوب الشرقية على الاعتراف بما يدينون به ليونان .
فبينما كان جيرانهم يسلمون قيادهم للروح اليونانية بلا أدنى تحفظ ، حتى استطاعوا ، ممثلين في بعض الأفراد ، أن يرتفعوا الى درجة عالية من التوجيه ذي النزعة الانسانية ، بأعد اليهود بين أنفسهم وبين الحياة اليونانية ابان العهد الهليني ، وجروا على المارقين منهم ، الذين أقبلوا علي يونان ، ذبول النسيان . لكنهم تحت تأثير

الاسلام سعوا منذ نهاية القرن الثامن الميلادي الى الاتصال
بالفكر الهليني . بيد أن هذه الحركة لم تستطع أن تولد نزعة
انسانية . لهذا يلوح أن النهضة اليهودية الرابعة هي وحدها
- ان جاز لنا أن نسمي بهذا الاسم دخول اليهود في
الحضارة الألمانية منذ نهاية للقرن الثامن عشر ، بعد دخولهم
في الحضارات البابلية الفارسية ثم الهلينية ثم الوسطى
الاسلامية - نقول ان هذه النهضة اليهودية الرابعة يلوح انها
وحدها التي يمكن أن تفضي الى البقاء واعٍ بين اليهود وبين
يونان على تربة النزعة الانسانية الغربية .

وبهذا نستطلع في تاريخ اليهود منذ أقدم عصورهم
طُلُعَ ازدواجٍ ومشاقة . فالدين الاسرائيلي قد صار الى ما
صار اليه بفضل الكفاح بين دين البدو وبين دين الفلاحين
الموجود من قبل في كنعان ، الكفاح بين يهوا وبين بعل .
وليس من شك في أن هذا الاعتزال الأول من الروح
الأجنبية كان ذا أهمية ايجابية خالصة بالنسبة الى اسرائيل .
بيد أن هذا لم يعد ينطبق على الاعتزالات التي لجأوا اليها
فيما بعد . فالايتمان الصافي الذي عمل فيه الانبياء والاجلال
الذي وُجّه لله الأب ، وهو الاجلال الذي طالما هددته النزعة

الطقوسية الشعائرية والتعصب الناموسي الجامد ولكن لم يكن في الوسع القضاء عليه ، كل هذا اعتقد اليهود أنهم لم يستطيعوا الاحتفاظ به الا لأنهم اعتزلوا كل روح أجنبية كما اعتزلوا عبادة بعل . وفي هذا عظمتهم وقصورهم . أجل ، ان الشعور الحي بالذاتية عند شعب هو أساس مفروض لتجده . لكن هذا ليس الا مصدرأ من مصادر النهضة . ويجب ان ينضاف اليه : التفتح لمرافق الحياة الروحية الأجنبية ، والاستعداد بغير حد ، والرغبة في التعلم ، والاعتراف بالجميل . واليهود قد دأبوا حتى العصر الحديث على خنق هذا الاستعداد حتى يكونوا قادرين على الاحتفاظ بطابعهم الذاتي الخاص . ولهذا صار وجودهم مشكلة لا حل لها على الإطلاق ، وان كانت معروضة لكل فرد من بينهم كما يحلها ، مشكلة امام التاريخ الغربي ، مشكلة بالنسبة اليه بقدر ما هي بالنسبة الى كل اولئك الذين يعيش اليهود بين ظهرانهم وفي حضارتهم هم يشاركون .

ومن ظهور الديانة البابلية حتى النزعة الفردية النازعة الى الخلاص نعرف الامر من خلال تطور ديانة عبادة النجوم في الهلينية ، وتطور اليهودية نشده بفضل مصادره الأصلية .

أما في مسألة التطور الموازي في الديانة الفارسية الذي أفضى الى الأسرار المترائية (١) ، فتعوزنا الأنباء والروايات الكتابية كلها . ولذا لا نستطيع الوصول الى نظرة تاريخية في مراتب التطور الخلاصي للديانة الفارسية الا بالتأليف الشاق بين الانباء المتناثرة عند المؤلفين اليونان والرومان وبين النقول المروية الحامية الخاصة بالديانة الايرانية الأقدم عهداً وخصوصاً المواد الأثرية الغنية التي بين أيدينا والتي تخص عبادة مترا . والأمر على هذا النحو كذلك فيما يتصل بالعبادات العديدة المرتبطة بالأرض والمكان في العالم الآسيوي الغربي ، الذي ينبغي لنا أن نتصور التطور فيه على نفس الغرار ، دون أن يكون في وسعنا ادراكه بيقين حسبما كان في واقع التاريخ . ومن هنا نستطيع أن نستنتج من اتساع رقعة الدين المسيحي ومن النجاح الهائل الذي ظفر به - حتى قبل أن يرفع الى مرتبة دين الدولة الرومانية - بين شعوب منطقة البحر المتوسط ، نقول اننا نستطيع أن نستنتج من هذا أن التطور الروحي في كل تلك البلاد جرى في نفس السبل والى نفس الغاية . فقي كل مكان هيئت التربة لدين الخلاص الكلاسيكي ،

(١) [نسبة الى الإله ميترا Mithra] .

وذلك بفضل التأثير المشترك للميول المتبدية الى دين خلاص ،
 وللتسوية بين العبادات المختلفة والتأليف بين مضامينها في
 نظرة كونية مفهومة للجميع مباشرة متجهة قبل الفكر
 اليوناني ، وبين خلاص كلاسيكي يجمع في نفسه بين أسطورة
 عبادة بسيطة ذات مضمون عياني غني جداً وذات تأثير
 جذاب ، وبين ملكة نامية منذ عهد مبكر ، ملكة نحو التنظيم
 على هيئة بناء عقائدي عقلي ونحو تشييد نظام طائفي صارم .
 وعلى الرغم من أنه كان ثمت اختلافات محلية كافية طبعاً ،
 فإن لنا الحق مع ذلك في الزعم بأنه كان قد انتشر موقف
 روحي موحد في عهد ابتداء انتشار المسيحية في آسيا الغربية
 على تربة الهلينية ، موقف روحي كان يونانياً في لغته وفي
 مقتضيات فكره ، لكنه مع ذلك تباعد في مثله الثقافية عن
 تلك التي كانت لليونان القديمة الكلاسيكية ، تباعداً
 شاسعاً تماماً . فانا نجد مكان اللوغوس اليوناني ومكان
 العقل المدبر لأموره تديراً حراً والمنتظم لكل الحقيقة
 الفعلية والذي لا يلتزم بشيء قبل أية قوة خارج
 ذاته ، نقول اننا نجد مكان هذا ، المثل الأعلى للخصوص
 الذي يندرج فيه فكرة الخلاص التي للدهر . فارتفع القوم

فوق رجاء امكان الظفر بلطف الآلهة وخلص النفس عن طريق أداء الشعائر والعبادات ، الى فكرة عن عبادة الله أكثر صفاء ؛ ومع ذلك فانه كان من تأثير العقل اليوناني أن أصبح سبيل الخلاص لا ينشد في الحركة التلقائية للمزاج المأخوذ بنفحة الدين ، وإنما ينشد في الفكر ، في فكر ينشد غايته حقاً في الاشراف ، في العيان الصامت المتجاوز طور العقل . وهذا التفكير والعلم بوقائع الخلاص وخيراته يسمى باسم الغنوص Gnosis . ففي وسعنا التعبير بفكرة الغنوص ، خصوصاً اذا جعلناه في مضادة اللوغوس اليوناني ، عن النظرة الكونية الشرقية بكلمة مفردة واحدة . فاذا أفكرنا في المثل الثقافي الأعلى اليوناني للبيديا (١) Paideia التي فيها تتحد روابط الأنا بجوهره الذاتي الخاص الذي يجب أن يصير اليه ، تتحد مع روابط الأنا بالجماعة التي يكيف نفسه وفقاً لها وبالقيم الموضوعية التي يلزم نفسه بها ، نقول اننا اذا أفكرنا في هذا استطعنا ان نضع في مقابله ومعارضته في الشرق المثل الأعلى الفردي للخلاص والنجاة Soteria والسلامة مما لايعني غير الفرد وصلته بالله ومما يجعل الروابط

(١) [البيديا هي التربية اليونانية بمعناها الكامل العميق] .

الجماعية الطبيعية التي يوجد فيها عديمة الاهمية والقيمة كما يضع مكانها الرابطة التعسفية الجديدة ، رابطة الطائفة ، الطائفة التي لا يجمع بينها الا الاشتراك في- السعي الى السلامة والخلاص والاشتراك في الشعائر . نعم ان القول (المشهور) : « اعرف نفسك بنفسك » ، الذي قال به الحكيم اليوناني ، قد كان معروفاً ومحبوباً في الشرق ، ولكن ذلك انما كان - كما هو مفهوم طبعاً - نتيجة للنظرة أو الفهم الذي به فهم في العصر الاسلامي مما يتمثل فيما وضع على لسان (الامام) علي هكذا : من عرف نفسه فقد عرف ربه . وهذا القول قد صار من الأقوال الأثرية لدى المتصوفة المسلمين ، فتأملوا فيه أجيالا بعد أجيال (١).

(١) [راجع في هذا كتابنا « الإنسانية والوجودية في الفكر العربي. » ، المحاضرة الأولى ، القاهرة سنة ١٩٤٧ .]

كان طبع الشرق القريب في تركيبه الروحي بطابع
الهلمينية أمراً لا مرد له ، أمراً علينا ان ننظر اليه على انه كان
بعد ميلاد المسيح قد فُرج منه في جوهره واكمل . لكن
بينما نجد عند الرومان ان التأثير القعال اليوناني قد بدأ بأن
حرر القوى الوطنية ثم صاغ الطابع الخاص بالروح الرومانية ،
نرى في الشرق احياءاً متزايداً للعالم الوطنية الفردية التي
وان ساهمت في مجموع الوحدة الحضارية الجديدة ، فانها فقدت
فيها طابعها الخاص . ومن العجيب كل العجب ان انتشار المسيحية
قد واكبته حركة رجعية فيها تبدى الخصائص الوطنية
بصورة واضحة من جديد ، على الرغم من ان المسيحية قد
استخلصت النتائج النهائية من هذا التطور وكيفت نفسها عن
وعى مع روح العصر الهلمينية اكثر من بقية الاديان لذلك
العهد . وهذا كان راجعاً الى ارادة التبشير الخاصة عند
المسيحيين ، اعني تبليغ الرسالة السعيدة لكل شعب بلغته

الخاصة ، بعد ان سبق بولس في هذا السبيل فكان قدوة لمن تلاه ، وهو الذي كان يتحدث الى اليهود بوصفه يهودياً (قبل ') والى اليونانيين بوصفه يونانياً . ثم انضاف الى هذا بعد تأسيس مختلف الكنائس الشرقية محاولاتهم للاستقلال الذاتي . وكانت ترجمة الكتاب المقدس الى السريانية في النصف الثاني من القرن الثاني بمثابة قيام حركة استمرت في جعل الكنيسة القبطية في مصر والارمنية والجورجية كنائس وطنية ، ووجدت خير تعبير مميز لها في الكنيستين السريانيتين كليهما .

والعلاقة بين الكنيسة المسيحية المتطورة وبين الهلينية كانت مزدوجة ؛ فكان الاعتزال للتراث اليوناني والتوافق معه يسيران معاً جنباً الى جنب . والتبشير المسيحي الاصيل ، بل ومواعظ بولس ، لم تكن لتجاري الغنوص الاقدم ولا النظرة الكونية النجومية في التنظيم العقلي والوضوح . ثم بدأت المسيحية في القرن الثاني كفاحها الدفاعي ضد الفلسفة اليونانية بوسائل قاصرة غير كافية . ولم تستطع ان تبلغ مرحلة الوعي الذاتي الا حينما كان عليها أن تقوم منذ نهاية القرن الثاني بمجهادها الأكبر ، جهادها ضد « الغنوص » بمعناه

الضيق . واذا كان الناس قد اعتقدوا - استنتاجاً من هذه الواقعة ، وهي ان الغنوص لم تبرز اهميته التاريخية لاول مرة الا في كفاحه ضد الكنيسة الكاثوليكية - نقول انهم استنتجوا من هذا ان الغنوص حركة ابتداعية نشأت في تربة المسيحية ، فلا يجوز لأحد ان يشك بعد في ان هذه الحركة الغنوصية قديمة قدم المسيحية ، بل اقدم من المسيحية . بل يستطيع المرء ان يذهب الى ابعد من هذا ويقول ان طابع المسيحية الخاص المميز لم تتضح معالمه الا بانباتها من بين سلسلة من العبادات الأسرارية ذات الاتجاه الغنوصي المطرد .

فاذا بحثنا في المقتضيات الخاصة التي من بينها كانت المسيحية نفسها في افتراق وتميز من اديان الأسرار في عصرها ، وجدنا انفسنا بازاء عناصر ثلاثة . اجل ، ان المسيحيين حولوا قصة حياة مؤسس المسيحية وقصة آلامه وموته الى اسطورة اعتقادية ذات معجزات وملامح غنوصية ، بيد انهم بغريزتهم الراسخة تجنبوا النتيجة النهائية ، الا وهي ان يجعلوا صورته التاريخية تتبخر على هيئة اسطورة خالصة او رمز غنوصي ، حتى اصبح من المستطاع في العهود التالية ذات الميول الرجعية العود الى الصورة البسيطة التاريخية الواقعية للمسيح .

وتمسك المسيحيون - وان نشدوا الخلاص في التأثير الصوفي
السحري لموت الصليب وقيامة ابن الله - تمسكوا بكل يقين
بالمذهب القائل : ان نيل الخلاص مرتبط بالاعتراف بحال الخطيئة
الشخصي وبتصفية الحياة الخاطئة وبالايمان باللطف الالهي
الماحي للخطايا . ولهذا كان ثمت في العهود التالية نفوس
مهمومة دائماً لم تستطع التخلص من مشكلة التوتر الدائم الذي
لا يمكن رفعه بين القصور الانساني وبين الواجب الاخلاقي ،
وقد أخذوا بالتبشير المسيحي بالخلاص الذي وعد به الخاطيء
عن طريق الايمان . واخيراً تتميز المسيحية من كل المذاهب
المنافسة لها بقدرة بدت منذ عهد مبكر على التنظيم المحكم
الموحد على نحو الملكية ، وهذا تم حتى قبل نفوذ
نظرية اسبقية الأسقف الروماني . ولطالما أكدوا ان
المسيحية لم يكن لها منافس أخطر من مذهب أسرار مترا
الذي كان انتشاره في اول الأمر اسرع واوسع من انتشار
المسيحية ، وكان أصحابه - وجلهم من رجال الجيش
الروماني - في مركز أقوى على نشر مذهبهم هذا . كذلك
ليس من شك في ان صفاء اسطورة عبادة مترا ، بالقدر
الذي نستطيع به ادراك ذلك ، والوجدان العالي الأخلاقي

الذي ملأ اسرار مترا ، تقول انهما كانا قادرين على ان يكونا من انداد المذهب الايماني والمذهب الاخلاقي في المسيحية . لكن لابد للانسان ان يضع نصب عينيه ان المؤمنين بمترا كانوا منحصرين في اتحادات اسرارية يقوم بعضها الى جوار بعض بصورة منحلة ، ولم يرتفعوا الى تكوين اتحاد امة وتكوين كنيسة . ومن هنا كانت ميزة الرسالة المسيحية .

لكن كان من سعادة حظ المسيحية انها لم تنم طابعها الخاص عن طريق استبعادها للعنصر الهليني ، كما فعلت اليهودية ، انما فعلت ذلك بأن ابدعت صورة جديدة خاصة للهلينية المسيحية فتحت السبيل لها في المعمورة كلها . نعم ، ان الكفاح ضد الغنوص قد هدد الكنيسة الناشئة في كيانها الباطن ، لكنه مع ذلك يسر لها في الوقت نفسه ان تصبح كفؤاً لخصومها الذين كانوا في البدء متفوقين عليها روحياً ، وان تتطور من عبادة المسيح الى « الفلسفة المسيحية » الى ان صارت هذه تضارع الفلسفة الغنوصية . وهذا التطور كما لاحظنا من قبل قد مرت به المسيحية خصوصاً في اللاهوت الاسكندراني في القرن الثالث . وفي

الكفاح ضد الغنوص كان الامر امر نجاح و اخفاق ؛ وهكذا يُفهم كيف ان الكنيسة قد نبذت ايضاً الميول ذات النزعة الانسانية التي وجدت في التفكير الغنوصي الى جانب نبذها للعناصر الأخرى ، تلك الميول التي سنتحدث عنها فيما بعد. ومع ذلك فقد ظفر اللاهوت المسيحي منذ ذلك الحين بدرجة من الاتساع في القرابة والصلة بالتراث اليوناني ، حتى انه في العصور التالية في تربة الكنيسة الشرقية والتقوى الكنسية قد امكن ظهور رجال لا يستطيع المرء ان ينكر عليهم لقب النزعة الانسانية . وامثال هؤلاء الرجال نلقاهم خصوصاً من حين ان سيطرت الكنيسة المسيحية علي مواطن الثقافة الهيلينية الراسخة الدعائم في آسيا الصغرى وبلاد يونان وبيزنطة .

حقاً ان الروح الحرة لأفراد الرجال ذوي النزعة الانسانية ليست هي التي طبعت الكنيسة اليونانية بطابعها في نهاية المطاف . فقد كان اقوى منها اثر فعل التقوى الأسرارية الهلينية المتشبهة بالغنوص ، تلك التقوى التي ظلت تحيا في حضان الكنيسة الارثوذكسية وابدعت النوع الجديد من التقوى الخاص بالرهبانية الشرقية ، وذلك عن طريق الاغراق في السر الجديد ، سر التائيس

الالهى (١) . فقد استنفدت الرهبانية وسعها - بالتجرد من كل القيود الدنيوية بالزهد والفناء - في حقيقة الخلاص لا يمكن التعبير عنها بطريقة اوجز و ابلغ مما فعله اثناسيوس (٢) في قوله : « تأنس الله لنتأله نحن » . وهذه الرهبانية هي التي طبعت بطابعها الكنيسة الرومانية الشرقية وورثتها السلافيين حتى يومنا هذا . بل لا تزال التقوى الشعبية الروسية ، التي حاولت روح دوستونفسكي القلقة المستأصلة ان تعطي لها صورتها ، تشعر بانها مرتبطة بالقديسين والشهداء المنتسبين الى كنيسة الشرق القديمة ارتباطاً متصلاً في سلسلة لم تنقطع . وفي هذه السلسلة انطلقت آخر شرارة للحرية الروحية

(١) [الأنيس : أي صيرورة الله انساناً . وهذا الاصطلاح يوجد لدى الكتاب المسيحيين العرب في القرنين الثالث والرابع للهجرة مثل يعقوب بن عدي وأبي علي عيسى بن زرعة ، كما في رسائلها المخطوطة في المكتبة الأهلية بباريس في المجموعتين رقمي ١٧٣ ، ١٧٤ عربي]

(٢) [اثناسيوس Athanase (القديس) : كان أسقف الإسكندرية ، وأحد كبار علماء الكنيسة ، ولد فيما يظن في الاسكندرية بين سنة ٢٩٣ و ٢٩٥ ميلادية ؛ واتصل بالرهبان النطاقيين في الصحراء ، وكان ذا عقل نفاذ ، فاستطاع ان يعبر عن العقائد المسيحية في صيغ واضحة في عهد لم تكن قد تكونت فيه نظرياً بعد . وهو الذي حارب بنفس المذهب الأريوسي ، فصار خير مدافع عن الكاثوليكية . وله عدة مؤلفات بعضها في الدفاع عن المسيحية وبعضها في اللاهوت المقاتلي ، وبعضها في المناظرة مع الخصوم من أباطرة ورجال دين مبتدعين] .

اليونانية ؛ نعم ، لها ان تنشئ ما تشاء من زهاد وشهداء عموديين (١) وهاسوخسطين (٢) ، لكنها لا تستطيع ان تنشئ رجالا . وانا لنعود بالذكرى الى الجبلين الذين يرتفعان رموزاً للمسيحية الشرقية والغربية : هناك جبل آثوس Athos الذي تتجه اليه انظار المسيحيين الشرقيين كلهم ، وان لم يستمدوا منه

(١) [يطلق اسم « استيليت » Stylite { العمودي } على الراهب المسيحي الذي يقضي حياته فوق قبة عمود ، واقفاً أو جالساً القرفصاء . وهذا النوع من المجاهدة الذي قلدوا فيه فقراء الهنود كان منتشراً كثيراً في فلسطين وسوريا في القرنين الرابع والخامس . وأول من بدأه القديس شمعون العمودي Siméon Stylite ، فأنثر به عديدون استنوا سنته التي استمرت حتى القرن الثاني عشر . وقد قضى شمعون هذا الثلاثين سنة الأخيرة من عمره فوق عمود ارتفاعه اربعون ذراعاً ، ووضع رقبته في طوق من حديد ، مستغرقاً في التأمل والصلاة ، واحياناً كان يرضى بتوجيه الخطاب والنصائح في شئون الدنيا الى من يزورونه .]

(٢) [يطلق اسم « الهاسوخسطين » Hésychastes (أهل السكينة) على رهبان كانوا يسكنون جبل آثوس في القرن الرابع عشر ، وكانوا يدعون انهم بانطواهم على نفوسهم يصلون الى حالة من السكينة المطلقة ، وفي هذه الحالة يشاهدون النور الأزلي . وكان خصمهم برلعام ، وهو راهب من كلبريا ، يسميهم باسم « اهل السرة » ، لأنه اتهمهم بأنهم كانوا يتأملون في سراتهم ويظلون على ذلك حتى يلبثوا مقام الوجد . وهم من أجل هذا يتلون المبالغة التطرفة في التصوف المرضي مما هو مشاهد منذ البداية في المسيحية الهلينية . وكان رئيسهم بلماس Paphnas ، اللاهوتي البيزنطي الذي عاش في القرن الرابع عشر وعاش في استانبول أولاً ثم فوق جبل آثوس Athos من بعد ، وتوفي حوالي سنة ١٣٦٠ ميلادية .]

مطلقاً نفحة موقظة للحضارة والحياة الفعالة المبدعة ؛ وهنا جبل كسينو Monte Cassino الذي منه قام حملة المشاعل في المسيحية الغربية . والغذاء الذي استمد في بيزنطة من تراث الفلسفة القديمة والخطابة وكتابة التاريخ ، وظل حياً بالقوى المولدة للزعة الانسانية ، هذا الغذاء قد ضاع بانحطاط الامبراطورية الرومانية الشرقية ، فلم يُقدّر له بقاء في قيد الحياة في ترنوفو Trnovo ولا في موسكو . نعم ان استعادة الثقافة القديمة التي مثلها فوتيوس (١) في Photios في القرن التاسع وتجديد الافلاطونية الذي مثله بزلوس (٢) Psellos

(١) [فوتيوس هو بطرك القسطنطينية الذي ولد في هذه المدينة حوالي سنة ٨١٥ م وتوفي حوالي سنة ٨٩١ م . وكان متضاماً في كل ما كان يدرس في عصره من علوم تقريباً ، وحظي بمكانة مرموقة في السياسة والحرب . وامضى حياة حافلة بالنازعات الدينية . ومع ذلك فقد ألف عدة كتب ضاع أكثرها ، بعضها في اللاهوت والتفسير ، وبعضها في المناظرات الدينية ، وبعضها في القانون الشرعي ؛ وبعضها الأنبياء في نقد الكتب . وله كذلك كتب في الفلسفة من بينها كتاب عن « مقولات » أرسطو ، وفي الرياضيات والطبيعات والفلك والتاريخ الطبيعي ، بل وفي الطب ، كما يظهر مما بقي لدينا من رسائله وقدرها ٢٦٠ رسالة . وفي المكتبة الأهلية بباريس مخطوطات عديدة من مؤلفات فوتيوس] .

(٢) [ميخائيل بزلوس : كاتب وسياسي بيزنطي ولد سنة ١٠١٨ في نيقوميديا ، ودرس في القسطنطينية ، وقام بتدريس الفلسفة في جامعته ، ثم لعب دوراً سياسياً خطيراً منذ ان عين وكيل وزارة Proto a secretis وقرب من الامبراطور . لكنه كان بيزنطي النزعة والروح ، أعني وضعياً ،

في القرن الحادي عشر كليهما لا يقل حقاً عن النهضة الكارلية (١) والأثوية (٢) في ان يسمى باسم : نهضة . لكن في القرن الخامس عشر كان الأمر على هذا النحو : اعني أنه في زوما والبندقية ، لا في بيزنطة ، استطاع ان يجيء رجل عظيم ذو نفوذ كان حكيماً متزاناً بوصفه سياسياً كنسياً ، وخصباً بوصفه مشجعاً لكل العلوم ، وكان أفلاطونياً حقيقياً وذا نزعة انسانية صادقة ، هذا الرجل هو الكردينال بساريون Bessarion (٣) الذي تتجلى صورته

عارياً عن المبادئ الأخلاقية ، عديم الإخلاص ، محباً للدسائس . وفي مقابل هذا كان من الناحية الأدبية ممتازاً ، اذ كان أكبر علماء القرن الحادي عشر في بيزنطة . وألف في العلوم كلها تقريباً من سياسة وفلك وطب وموسيقى ولاهوت ونحو وتاريخ وتشريع وعلم الجن ، وخلف مئات الرسائل والخطب وكثيراً من الشعر . وفي الفلسفة كان له الفضل في احياء العناية بأفلاطون ، ومن هذه الناحية يعد سلفاً للأفلاطونيين الكبار الذين ظهروا في عصر النهضة الأوربية وكان شديد الإعجاب بالأبجداد القديمة والوثنية اليونانية . ولهذا كان له أثر ضخم جداً في النهضة الأدبية والفكرية في عهده ، وله من المؤلفات ما يزيد عن ٢٢٥ عنواناً . وتوفي بعد سنة ١٥٧٨ بقليل]

(١) [نسبة إلى كارل الأكبر (شلمان)] .

(٢) [نسبة إلى أوتو الأكبر ، ملك المانيا (سنة ٩٣٦) وإيطاليا (سنة ٩٥١) وقد صار امبراطوراً (سنة ٩٦٢ - ٩٧٣) ولد . في سنة ٩١٢ وتوفي سنة ٩٧٣ . وهو الذي وحد المانيا .]

(٣) [بساريون (يوحنا) ولد سنة ١٤٠٣ في طرابزون وتوفي في رافنا سنة ١٤٧٢ . وأتم دراسته في القسطنطينية وصار راهباً . ثم

ناصعة وسط بؤس الشقاق الداخلي الذي ساد العهد الاخير لدولة
 الباليولوج (١) Palaeologen ، ووسط انحلال دولتهم .
 ولقد نقل المسيحيون في الشرق الى الحضارة الاسلامية التي حملت
 عنهم الرسالة ، التراث اليوناني علي صورتين : الأولى على
 هيئة تقوى رهبانية موحدة عالمية امتدت من مصر الى فارس
 تغذت من تدين الاتحادات الاسرارية ومن الفلسفة الشعبية
 الهلينية ، والثانية على هيئة مجموع كتابي Corpus ثابت
 للعلم والفلسفة في العصر المتأخر من الحضارة القديمة . وكان
 السريان خصوصاً ، وسطاء ومترجمين ، ذوي انتاج خصب ،
 ولم يكن ذلك لمجرد أنهم في مدارسهم عنوا أيضاً
 بتكوين الاطباء ، وكان عليهم ان يهيئوا لهم ثمار الدراسة

درس الفلسفة الأفلاطونية على يد بليثون Pléthon . ورحل الى
 روما حيث صار قصره كعبة العلماء ، وأصبح هو من خيرة رجال النزعة
 الانسانية . وترجم « ما بعد الطبيعة » لأرسطو ، لكنه كان أفلاطونياً
 متجسماً كل التجاسة . [

(١) [أسرة باليولوج من الأسر الارستقراطية البيزنطية ظهرت في
 التاريخ حوالي منتصف القرن الحادي عشر ، وكان منهم القواد
 والمديرون في أيام كومنين ثم تقلبوا في هذه المناصب حتى استطاعوا
 بفضل المصاهرة مع الاباطرة ان يتربصوا على عرش الامبراطورية
 البيزنطية طوال قرنين من سنة ١٢٦١ الى سنة ١٤٥٣ ، اي الى
 نهاية بيزنطة وفتح الاتراك]

القديمة للطب . فلما قامت الخصومة في القرن الخامس حول طبيعة المسيح ، وذهب نسطوريوس الى القول بأن الرابطة بين الابن الأزلي للاله وبين المسيح الانسان الخالص هي رابطة معنوية فحسب فجاء مجمع أفسوس واعلن بطلان هذا القول ، فانكفأت الكنيسة النسطورية الآرامية الشرقية على نفسها بعد انفصالها - ، هنالك قامت روح هذه الكنيسة فلم تكتف بالسماح بممارسة العلم الديني ، بل وكذلك شجعت عليه بكل حماسة . وثمت واقعة يجب ألا نستئين بقيمتها وهي انه كان ثمت عدد لا يستهان به من القرس بين رجال الكهنوت النساطرة ، قد وجدت روحهم الوثابة - الراغبة ابدأ في مزيد من العلم وعلى استعداد لتلقيه - انها تستطيع النمو والتفتح بحرية اكبر في الكنيسة المسيحية منها في (الكنيسة) الزرادشتية لدولة آل ساسان . والنساطرة القرس يلعبون في التاريخ السرياني للثقافة نفس الدور الذي لعبه في القرنين الأولين للسيادة العربية الاسلامية اولئك « الموالي » القرس الذين قفوا آثارهم . ثم انتقلت عدوى الاهتمام بالعلم لدى النساطرة الى الكنيسة يعقوبية التي نشأت بعد انفصال النساطرة وكانت الكنيسة السريانية المنفصلة الثانية . لكن بينما عني

النساطرة في المقام الاول بالدراسات الطبية والمنطقية وانحازوا الى جانب ارسطو ، تبدى عند اليعاقبة اهتمام اكثر بالميتافيزيقا الافلاطونية الحديثة . واهم مترجم بين السريان واطحصهم ممن كانوا من نتاج هذه الحركة ، وهو سرجيوس الرسعني (١)

(١) [نسبة الى بلدة رأس عين في سوريا . وهو مؤلف سرياني مشهور ، وطبيب واسع الثقافة ، بذل مجهوداً هائلاً في نشر خير آثار الفلسفة والطب اليونانيين بين السريان . درس في الاسكندرية ، دراسة يونانية خالصة . وكان يعقوبي المذهب ، وان كان هواه مع النسطورية . وتوفي سنة ٥٣٦ هـ وهو بسبيل اداء مهمة ، اوفده من اجلها بطرك انطاكية ، في القسطنطينية . وقد ترجم من اليونانية كثيراً من المؤلفات ، من بينها الكتابات المنسوبة الى ديوناسيوس قاضي الاريوس فاغوس . لكن عنايته اتجهت خصوصاً الى ترجمة الكتب الفلسفية اليونانية الى السريانية ، خصوصاً مؤلفات ارسطو . فهو من غير شك مترجم الكتاب المنحول على ارسطو والمسمى باسم « في الـكون (المهدى) الى الاسكندر » . وكتب هو عن « العلة الاولى للـكون » ، وفيه بحث في العلة الاولى وفي حركة السماء وفي علل الدورات الفلكية المختلفة . وقد بقي لنا من كتبه ايضاً رسالة « في المقولات » اهداها الى ثيادورس المروزي ، وهي بمثابة مقدمة لكتابه في المنطق الذي فيه عرض كل المنطق الارسطي في سبع مقالات او ميامر ، ولم يبق منه الا « المقولات » ورسالة في « غرض ارسطو في كتبه » . وله رسالة صغيرة في المقولات ايضاً اهداها الى فيلوثاوس . وترجم عدة كتب طبية . على انه قد نسب اليه الكثير من الكتب التي ليست له . ويمتداز سرجيوس من بين الكتاب السريان (وهم جميعاً لم يفعلوا أكثر من ترديد اقوال الآخرين في صورة مشوهة في اغلب الاحيان) بانه وحده الذي اضفى على كتبه بعضاً من الطابع

(المتوفى سنة ٥٣٦ م) ، لم يكتب بان يكتب عرضاً محكماً
 للمنطق الارسطي وبان يترجم من خارج الكتابات الارسطية
 ايساغوجي فرفوريرس و (آثاراً من) جالينوس ، بل ترجم
 كذلك الكتاب المنحول على ارسطو بعنوان « في العالم »
 والرسائل المنسوبة الى ديوناسيوس قاضي الأريوس فاغوس (٢)

Ps. Dionysius Areopagita.

المفصلي ، لا في المضمون ، وإنما في الشكل ، فنظم اجزاءها ،
 وعرضها بطريقة لا تتجاوز الإحكام ، وفقاً لقواعد استخلصها لنفسه ،
 وإن كانت كلها - شأن كل بضاعته العلمية - يونانية خاصة [.
 (٢)] هناك طائفة من الكتب وضعت تحت اسم هذا الرجل
 الذي كان صديق القديس بولس وأول اسقف لأثينا ، والخلاف على
 اسمه بين المؤرخين في تاريخ تأليف هذه الكتب وفيمن ألفها ، وهي
 تشمل أربعة كتب : « كتاب الاسماء الالهية » (أو اسماء الله الحسنى) ،
 وكتاب « اللاهوت الصوفي » ، وكتاب « المراتب السماوية » ،
 وكتاب « المراتب الكهنوتية » ؛ وتشمل كذلك عشر رسائل . فبري
 أردمن (« تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ٢٣٥) ان مؤلفها من شبه
 جزيرة سيناء وكان مسيحياً لكنه تربى في مدرسة أبرقلس . ويرى
 أوبرفك أنها ألقت عند نهاية القرن الخامس لانها تشمل عبارات
 استخدمت في مجمع خلقدونية (سنة ٤٨٢) . لكن الابحاث العميقة
 التي قام بها كل من هـ . كوخ H. Koch و ي . اشتجلماير
 G. Stiglmayr دلت على انها لا بد ان تكون قد ألقت في سوريا
 حوالى سنة ٥٠٠ ميلادية ، وان القسم الأكبر منها متأثر بأبرقلس
 Proclus . وقد كان لهذه الكتب أثر ضخم في تطور الفلسفة
 الاسكلائية في العصور الوسطى المسيحية منذ أن ترجمها جان اسكوت
 اريوجنا الى اللاتينية في القرن التاسع الميلادي] .

بيد ان المسيحيين لم يكونوا وحدهم حفظة التراث اليوناني . فهذه الواقعة ، وهي ان العناية بالملك اليوناني وعلم النجوم وعلم الصنعة اليونانيين كانت ضعيفة عند السريان ، بينما هذه العلوم نفسها تجلت بقوة في الكتب العربية الاسلامية - هذه الواقعة لم تجد الا في السنوات الاخيرة تفسيراً تكفله البراهين السواطم . ذلك انه وجد في دولة آل ساسان بفارس تقاليد محكمة قوية للعلم الهليني ، لم يعد لدينا عنها وثائق مباشرة نظراً الى اضمحلال القسم الأكبر من الكتب المكتوبة بالفارسية الوسطى ، ولهذا لا نستطيع ان نعرف بالتفصيل في اية مواطن عني بها ومن كان اصحابها ، لكن وجودها وثمارها تظهر من حياتها فيما بعد في الأدب العربي . ونستطيع من الكتابات العربية الأقدم عهداً ان نشهد بصورة واسعة بعيدة المصطلح الفني الفارسي الاولى للعلوم المذكورة ، وهو الذي حل محله من بعد مصطلحات عربية .

والى جانب المسيحيين السريان والعلماء الفرس علينا ان نحسب حساب فريق ثالث من الوسطاء بين الثقافة اليونانية وبين الشرق في عهوده المتأخرة ، فريق لا يقل شأنًا وخطورة عن الفريقين الآخرين أبداً ، ولهذا يستدعي منا اهتماماً خاصاً

حظيرتها، فما ذلك الا لأنه اتى العقائد المسيحية من خارج ،
 ان صح هذا التعبير . ولئن بذل وسعه في ادماجها في مذهبه ،
 فانه لم يكن مستعداً لاطراح وجهة نظره بعد ان امتلك
 ناصيتها وأقامها في ضميره العلمي على قواعد ثابتة . ووجهة
 النظر هذه هي وجهة نظر العلم اليوناني . وهو في جداله مع
 نصير متحمس لا يقبل المساومة للجبرية النجومية يدلي بهذا
 الرأي : وهوان الناس متساوون من حيث الاستعدادات
 الطبيعية ، متباينون من حيث تأثير النجوم ، غير ان
 الحرية الممنوحة لهم للأعمال الاخلاقية تدعوهم الى الارتفاع
 فوق القيود الطبيعية والنجومية . وانه ليحارب مذهب علم
 النجوم الهليني الخاص القائل بأن سكان كل منطقة من
 المناطق الارضية تجبل اخلاقهم بالضرورة المجموعة الفلكية الخاصة
 بمنطقتهم ، نقول انه يحارب هذا المذهب بحجج مستمدة من
 البحث الجغرافي والانتوغرافي الهليني ، تعود في حدتها وشدتها
 ضد علم النجوم الى كرنيداس . - وابن ديسان يبدو ذا
 نزعة انسانية ليس فقط في وضعه المشاكل باستقلال وحرية
 باطنة وفي مشاركته في العلم اليوناني ، بل وكذلك في انه
 حاول ايقاظ الشعور اللغوي والشعور بملكة العمل الفني

الخاص لدى شعبه : فهو المؤسس للشعر السرياني واشكاله .
 اما فيما يتصل بموقفه من المسيحية ، فانه قد استثمر نظرية
 المسيح من اجل فلسفته الطبيعية التي عرضها في شكل
 اسطورة ، وذلك بأن أضفى ملامح المسيح على الوسيط القائم
 بين العالم العالوي والعالم السفلي . ثم انه - كما لاحظنا - قد
 عرض نشأة العالم في شكل اسطوري . ومن المؤكد انه
 لاح امام نظريه في هذا المجال أنموذجان كانا مثلي احتذاء
 في علم الكونيات وعرضه لدى الشرقيين عامة ، وهما : رواية
 الخلق الواردة في سفر « التكوين » وعلم « نشأة الكون »
 المعروف في محاوره « طياوس » . وفي الوقت نفسه سمح
 له اختيار طريقة العرض الأسطورية أن يضمن فيه
 الأسطورة الشرقية العتيقة كما نجدها عند ييروسوس (١)

(١) [ييروسوس ، او ييروسو في الاشورية ، كان كاهن ييلوس في بابل
 وكتب ، ايام انطيوخوس سوتر (٢٨١ - ٢٦٠ ق . م) باللغة اليونانية
 تاريخاً لبابل في ثلاثة اجزاء بعنوان البابليات او الكلدانيات . ولهذا يعد خير
 مؤرخ لبلدان الكلدان وبابل وآشور . وفي الجزء الاول بحث في علم الكونيات
 ومن المحتمل ان يكون بحث فيه ايضاً في علمي النجوم والفلك عند
 الكلدان ؛ اما الجزءان الآخران فيبحثان طويلاً في التاريخ ابتداء من
 اول الخليقة حتى عصر الاسكندر وخلفائه . بيد أنه مفقود وبالإلصاف
 منذ عهد بعيد جداً . ولم يبق لدينا الا شذرات منقولة عنه اوردها
 الأورخون مثل يوسفوس وأوسيبوس Eusèbe وتاسيانوس Tatien
 وبلينيوس Pline وسنيكا Sênèque وقرطوبوس Vitruve] .

Berosos في صورة خففتها الهلينية وفسرت تفسيراً فلسفياً .
والفلسفة الطبيعية الهلينية التي تطورت في صورة أرسطورية
على هيئة دراما كونية تتصل بنشأة الكون ، هي حظ مشترك
بين مؤسسي المدارس الغنوصية الذين نستطيع تعرفهم شخصياتٍ
بشيء من الوضوح . وما قيل هنا عن ابن ديسان ينطبق
كذلك لا على خلفه الناجح ماني وحده ، بل وكذلك على
بزليدس وفلنتين في المقام الاول . والناس يعلمون ان العالم
الأسطوري الثري الذي يتبدى في اساطيرهم قد أثار ثائرة
خصوم الغنوص المسيحيين ، وأهم من هذا انه رد القسم
الاكبر من هجماتهم الى صدورهم . والخصومة المسيحية ضد
الغنوص توهم ان الغنوص قد كان في جوهره اساطير متعلقة
بنشأة الكون ، ايهاً لم يُتخلص منه حتى اليوم . ولما
كانت اشارات المدافعين عن المسيحية تتصل في المقام الاول
بهذا القسم من مذاهب خصومهم ، فعلى الانسان ان يتحمل
رهقاً شديداً في سبيل الوصول الى هذه النظرة . وهي ان
هذا القسم لم يكن كل شيء ، وانما كان مجرد عنصر في
تلك المذاهب ، عنصر لم يكن مطلقاً اهم ما فيها . ذلك
انه بينما تركز كل اهتمام المسيحيين في امور الخلاص التي تهتم

الفرد ، بقيت لدى الغنوصيين شرارة من النظرة اليونانية الى الكون (الكوسموس Kosmos) ، بقيت حية في مجموعها ووحدتها . فالعلم اليوناني والتصورات اليونانية قبل كل شيء قد هيأت لهم الاطار لتفسير شامل لضرورة العالم وماهيته ، العالم وفي وسطه الانسان . وفي الوقت نفسه حاولوا ان يحتفظوا ، في النظام الكبير للحقيقة الصحيحة كما خيلت اليهم ، نقول : أن يحتفظوا للسنة التقليدية الشرقية العتيقة بمكانها اللائق بها . لقد كانوا مؤمنين ، كما ذكرنا من قبل ، بان الحقيقة التي ابلفت في الزمان الاول لأسلافهم لا يمكن ان تكون شيئاً آخر غير الحقيقة اليونانية . لهذا كان عليهم قبل كل شيء ان يحاولوا التوفيق بين كليهما . وفي هذا المجال تبدت امامهم ، خصوصاً في سابقة النموذج الافلاطوني ونموذج كتاب « العهد القديم » ، صورة اسلوب الاسطورة الكوسموجونية (١) .

لكن تأثير ابن ديسان قضا عليه الحركة الرجعية التقوانية التي قامت داخل الكنيسة الرهاوية في القرن الرابع . و يروى لنا ان السنة التقليدية لابن ديسان قد

(١) [اي المتعاقبة بنشأة الكون .]

استمرت قرونا بعد ذلك فيه حتى في العصر الاسلامي وذلك في المنطقة الكلاسيكية لكل تشيع غنوصي ، أي في بابل الجنوبية . لكن روحه ظلت تحيا بطريقة مباشرة وقوية بدرجة اكبر في شخصية ماني الذي كان مثله من دم فارسي وأصل نبيل ، والذي ابدع في القرن الثالث مذهبه الرائع في تفسير العالم وجعل منه في الوقت نفسه مضمون رسالة دينية جديدة انتشرت في مدى اجيال قليلة خلال عالم البحر المتوسط وفي الوقت نفسه في الشرق الفارسي ، بالرغم من كل المقاومات التي لاقتها . وكما اوغلنا في فهم الشذرات الضئيلة الباقية من مؤلفاته وكتب كنيسته ومن روايات الخصوص ، اتضح لنا انه بكل تأكيد كان متمم الغنوص وانه استوعب دائرة معارف الحكمة التي يتضمنها . ولم يعد ثم سبيل الى الشك في أن أساس تكوينه لمذهبه قد استمدت من الفلسفة الطبيعية الهلينية التي بلّغها اليه ابن ديسان . وأحدث الأبحاث في نشوريات (١) بوسيدونيوس تدل العارف بالنقول المانوية على ان في مذهب ماني توجد أفكار من افكار بوسيدونيوس حتى في مسائل جزئية . وفضلاً

(١) [النشوريات «Eschatologies» أي علم الآخرة والمصير]

عن هذا فان ماني قد سعى الى ضم كل النقول الدينية التي كانت في استناده في وحدة من وجهة نظره الفلسفية الخاصة ، وجعل لصورة المسيح مكانة مركزية في الصورة الكونية التي صنعها على غرار النموذج ابن ديسان ، وان تجاوزته . وقد اصبحت مذهبه في الغرب لمدة طويلة بمثابة دين سري للمثقفين من النصارى ، بينما راح في الشرق البعيد بآسيا الوسطى ينافس التبشير البوذي متخذاً مع ذلك عناصر بوذية ادجها في داخله . ثم انه فقد طابعه الاخلاقي الاصيل كما يتلاءم مع ملكة التفكير عند الاتراك البرابرة . فهو لم يكن يستطيع ان يبقى بين الايرانيين الشرقيين والصينيين والاتراك على نفس الحال التي كان عليها في مستهل نشأته في تربة الاراميين المثقفين ثقافة هيلينية . بيد ان المانوية احتفظت بتركيبها الفلسفي الاصيل في موطنها الأصلي البابلي العراقي ، احتفظت به بعزم بلغ حداً بقي معه الاسلوب الأسطوري ونظرية المسيح متخلفين شيئاً فشيئاً ورائه . ثم انا نلاحظ من بعد أن علم الكلام الاسلامي الناشئ قد دخل في صراع مع المانوية في هذه المرتبة من تطورها ؛ ونستطيع ان نكشف عن خصائص المانوية الفلسفية من مناظراتها معه .

السريان النصارى ، والفرس الزرادشتيون ، والغنوصيون ،
في البلاد الآرامية والايरانية - كل أولئك كانوا رسل التراث
اليوناني الى المسلمين . والى جانب هؤلاء يحتل الحارانيون
مكانة خاصة ، وهم أولئك العلماء الذين كانوا في المدينة
العراقية حرّاف (١) ، والذين عنوا منذ الزمان الأول
بالعبادات المتصلة بالنجوم ، والذين فيهم بقي تراث

(١) [مدينة حران وتسمى باللاتينية Carrhae واصلها في النقوش
المسامية خرانو (طريق) هي مدينة قديمة في شمال غربي العراق بين
الرها ورأس العين . وقد مرت باربعة ادوار : الدور القديم الوارد في
الكتاب المقدس ، والدور اليوناني ، والدور الروماني ، والدور الاسلامي .
وعلى الرغم من وجود كنيسة مسيحية بها ، فقد ظلت دائماً بلداً وثنيّاً ،
لأنها كانت مركز عبادة « سين » إله القمر ، تلك العبادة التي
استمرت سائدة فيها حتى في العهدين المسيحي والاسلامي . وقد خيّر
الخليفة المأمون ، في مستهل القرن الثالث الهجري ، اهلها بين الاسلام
أو أي دين كتابي ، وبين القضاء عليهم وافتنائهم ، فاعلنوا انهم « الصابئة »
الذين ورد ذكرهم في القرآن ، وهم طائفة تمميدية يهودية مسيحية يسمون باسم
النداعيين أو الصابئة . ومنها كانت أسرة بني قرة (ثابت وسنان وغيرهما)
التي أدت خدمات جليلة في علوم الفلك والرياضيات عند العرب . ومن حران

الكلدانيين حياً ، أعني ديانة النجوم ، حياً حتى العصر الاسلامي دون ان تزغزعه العواصف التي هبت على العراق ، الى جانب عنايتهم بالعلوم الهلينية . نعم ان ما نقرأ لدى الكتاب المسلمين المتأخرين عن عبادة النجوم عند الحرائين يُحدث فينا أثراً خيالياً واضحاً ، لكنه من الثابت مع ذلك أن هذه المدينة (حَرَّان) تمثل منطقة داخلية في تاريخ الحضارة استُنقذت فيها أشكال قديمة من التفكير حتى عصر متأخر . وكان علماءها على اتصالات روحية (فكرية) مع مصر كذلك ، والكتب الهرمسية التي هي من خلق النزعة التليفقية Synkretismus المصرية وجدت قبولاً لدى الحرائين كالذي وجدته لدى المانوية ، وبفضل الحرائين خصوصاً استمرت تحيا في الكتب الاسلامية .

وحضارة الاسلام الروحية انما هي هلينية مطبوعة بطابع سلامي . فما أتى به العرب الى المناطق الحضارية التي غزوها ، قد كان محدوداً . ومذهب الايمان الذي ورد في القرآن لم يصدر

ايضاً البتاني ، الفلكي المسلم المشهور .

راجع عنها دم .متس : « تاريخ مدينة حران في العراق » ،
استرسبورج سنة ١٨٩٢ A.Metz : *Geschichte der Stadt Harân*

[Mesopotamien .

مطلقاً عن روح تنظيمية . ولئن كان في مضمونه قد حركته
دوافع التقوى المسيحية واليهودية ، فانه كان لا يزال بم عزل
عن كل تعمق فلسفي ، كما كان فيما يتصل بناحية النجاة
والخلاص فقيراً بدرجة ظاهرة . والمذهب الاخلاقي القرآني ،
والشريعة التي نمت في الاجيال التالية مباشرة لموت محمد
يكشفان عن نقص في السورة الاخلاقية العميقة ؛ اذ تعوزهما
القيم التربوية : فما قدرا على ايجاده وما أوجداه في الواقع لم
يكن الا مسلکاً شرعياً ، لا وجداناً (اخلاقياً) جديداً .
وقد بقيت الفكرة المسيحية المتعلقة بالطف الالهي الماحي
للخطايا غريبة عن الاسلام الأول في اقدم صورته .

ولقد كانت المسيحية حية على صورتين في البلاد التي
دخلها الاسلام : صورة تنظيم مذهبي لاهوتي ، وصورة
تقوى رهبانية . وكلتاها كانت متفوقة كل التفوق على
الاسلام الأول من ناحيتي التكوين العقلي ومضمون الوجدان
الديني . ولم يكن من الممكن الا يظل ايقاع Rhythmus الأديان
المغلوبة على امرها حياً في نفوس اولئك الذين آمنوا بالدين
الجديد - وكان ثمت فوائد واقعية تماماً هي التي تمكنت من
حشهم على الدخول في الاسلام - ، خصوصاً لأن الايمان

الجديد لم يستطع اشباع حاجتهم الدينية . وكان يعمل الى جانب هذا مَثَلُ الاديرة المسيحية والرهبانية التي كانت منتشرة في كل مكان بالاراضي الجديدة التي ظفر بها الاسلام . ولقد كان الاسلام في روح مؤسسه ومنذ نشأته أكثر قدرة من بقية أديان النجاة على التكيف والتلاؤم مع البيئة المحيطة ، ولهذا كان لا بد له تحت هذه التأثيرات الفعالة كلها ان ينمّي صوراً جديدة من صور التقوى وعلم التوحيد . ولننظر اولاً في التحول الذي طرأ على الجانب الباطن من الاسلام ، أعني تقواه ، نتيجة للتأثر خصوصاً بالنموذج المسيحي . والصور الجديدة التي تكونت في هذا المجال قد ضمت تحت اسم مشترك هو التصوف الاسلامي ؛ -والصوفية ، اي مرتدو الصوف ، كان الاسم الذي يطلقه على انفسهم الممثلون الأولون لهذه التقوى الجديدة ، اذ كانوا يلبسون ثياباً من الصوف البسيط على غرار الرهبان النصارى . ولقد مر التصوف الاسلامي بأدوار عدة ، والطريق الذي سار فيه قد اقتضاه من اوليات التقوى والزهادة الى مرحلة نشوة الشعور بوحدة الوجود . ثم انه استمر يقوّي الجانب العقلي فيه على التدريج بعد اولياته التي كانت في جوهرها عاطفية

اشعالية ، حتى وجد كماله وتماه في المذهب الغنوصي المتعدد الطبقات الذي وضعه ابن عربي في القرن الثالث عشر . اما في عهد نشأته الأولى فقد كان استمراراً للتقوى السابقة للإسلام ، تلك التقوى التي ظلت تحيا تحت طبقة عليا من العقائد الجديدة ، والتي أمسكت الآن بكتاب مقدس جديد ، هو القرآن ، وسعت للتعبير عن ماهيتها بلغته . والتطور الحقيقي للتصوف الاسلامي إنما تمّ في بابل ، عراق العرب ، أي اذن في تربة الرهبانية الآرامية (١) والتشيّع الغنوصي .

(١) [الآراميون فرع كبير من فروع الساميين . واسمهم يوجد في اسفار العهد القديم تحت الصورة : آرام ، وهو يدل على شعب وعلى البلد الذي يسكنه ، واستمرت هذه التسمية الى عهد حديث في الآرامي العبري وفي السرياني . واليونانيون كانوا يسمون الآراميين باسم « السريان » . وفي سفر التكوين نرى أن آرام هو ابن قيموئيل ابن ناحور ، وأن ناحور كان في حران في أعلى الفرات ؛ لكن الأرجح أن تكون بلاد الآراميين في قلب الصحراء السورية العرية ، ومن هنا انتشروا ناحية العراق شمالاً حتى أرمينية . ولم يثبت لدينا من البلدان العديدة التي كانوا يحتلونها الا مدينتان : الاولى مدينة سمأل ، وهي قريبة من القرية الحالية المسماة باسم زنجيري في الشمال الغربي من خليج الاسكندرونة ؛ والثانية هي مدينة سماه .

وغلوا منتشرين في المنطقة الكاتنة بين البحر المتوسط وبين منجدرات الهضبة الإيرانية ، حتى أصبحت لغتهم اللغة السائدة على لغات الشعوب المحلية ، فمنذ نهاية القرن الثامن قبل الميلاد يشاهد انتشار اللغة الآرامية انتشاراً هائلاً في منطقة الحضارة الآشورية والبابلية . ولما خلف

والشيء الجوهرى الجديد الذى أتى به مذهب الايمان
الاسلامى معارضاً مذهب الايمان المسيحى كان نبذ فكرة
الوسيط وصورة الوسيط . نعم ان كثيراً من اتجاهات الدين
الاسلامى قد عرفت كيف تجدهما فيما بعد ، بأن تنقل الى

الفرس الآشوريين والبابليين استمرت اللغة الآرامية هى اللغة الرسمية
في كل المنطقة الواقعة بين غربى نهر الفرات حتى مصر ، بل وكانت
كذلك لغة تخاطب منتشرة الى مدى بعيد في امبراطورية الفرس .
لكن لما جاء الاسكندر الاكبر أصاب الآرامية تدهور بالغ ، لان
اللغة اليونانية ، خصوصاً بفضل المستعمرات اليونانية الجديدة التي انتشرت
نتيجة غزو الاسكندر في الاقليم الذي كان يسكنه الآراميون ، قد اكتسحت
اللغة الآرامية في ميدان الكتابة الأدبية . وفي مقابل هذا انتشرت
الآرامية جنوباً حتى دخلت جزيرة العرب ، خصوصاً بفضل نمو قوة
وسلطان الانباط الذين كانوا عرباً من حيث العنصر ، ولكن كانوا
يتخذون الآرامية لغة للكتابة الأدبية . ثم استأنفت الآرامية نفوذها لما
جاء حكم الرومان ، وذلك بفضل نشأة دولة البارتين التي شملت في
داخلها الشعوب الآرامية في حوض النهرين (دجلة والفرات) وبفضل
قيام مستعمرات آرامية في الغرب ، وهم السريان الذين انتشروا في كل
الامبراطورية الرومانية عبيداً وجنوداً وصناعاً وتجاراً بالجملة والتفريق
ومشعوذين ودجالين ، ومن هنا كان اثرهم الضخم في نشر الاديان
الشرقية في الدولة الرومانية . واستمر نفوذهم يتناول حتى كانت منهم
الاسرة الحاكمة المعروفة باسمه السويريين Severi ، وذلك في القرن
الثالث الميلادى .

والشبه قريب بين العبرية والآرامية . والآرامية عديدة اللهجات :
فهناك الآرامية القديم ، والآرامية المصري والآرامية الخاص بالكتاب
القدس أو ما يسمى بالكلداني .]

النبي (محمد) نفسه الصفات التي خلعتها أديان النجاة القديمة على صورة الوسيط ، دون أن تقوم مع ذلك بالخطوة الحاسمة المؤدية الى تأليهه . كذلك وُجدت فرق في الاسلام كانت في جوهر نشأتها سياسية النزعة ، بيد انها امتلأت من بعد حقاً بأفكار غنوصية : فارتفع تمجيد علي ، بوصفه الخليفة الشرعي الوحيد للنبي ، ثم تمجيد خلفاء علي ، أي ذريته ، الى حد التأليه . لكن التصوف الاسلامي الكلاسيكي لم يبدع صورة وسيط . ولهذا لم يكن أمامه في الاغراق الصوفي الا التوجه مباشرة الى الله والسعي الى الاتحاد به . والفكرة الرئيسية في كل تقوى اسلامية ، الشرعية منها والصوفية ، هي فكرة التوحيد والتأحيد (١) لله المطلقين . فالتصوف ايضاً قد اتخذ من هذه الفكرة محوراً يدور عليه . وكان همه متجهاً الى الظفر بالفناء في الألوهية فناءً كأصنى ما يكون الفناء ، حرّاً من كل ارتباط بما عدا الله ، ينفى الى الحد الذي ترتفع عنده فردانية القبايى بعض لحظات ، ويخلى

(١) [التوحيد القول بان الله واحد وليس كثيراً ، والتأحيد القول بان الله أحد أي بسيط لا يتركب من اجزاء او اقانيم وما اشبه ذلك] .

السبيل لدخول الماهية الالهية لتحل محل الماهية الانسانية .
وعن مثل هذه التجربة الحية للوجد صدر قول الحلاج : « أنا
الحق ، » - هذا القول الذي دفع حياته ثمناً له ، والذي لم يفرغ
تفكير المسلمين المجدّين حتى وقتنا هذا من تفسيره بعد (١) .
أما علم الكلام الأكثر تشدداً والتصوف الذي تكيف معه
فقد أنكرا بكل قوة إمكان وجود صورتين للتجربة الحية
الصوفية ، وأنحيا باللائمة على السعي إليها ، وعدّوا دعوى بلوغ
هاتين المرتبتين بمثابة الحاد : وهما « الاتحاد » و « الحلول » ؛
الأول يفسر بأنه اتحاد اللاهوت بالناسوت في شخصية
الصوفي ، والثاني يفسر بأنه حلول اللاهوت في الناسوت .
ولقد لاحظ اناس منذ عهد بعيد أن هاتين الصورتين ليستا
شيئاً آخر غير شكلين معدّلين وفق الغرض للنظرتين الخاصتين
بطبيعة المسيح اللتين تمثلهما الكنستان السريانيتان المسيحيتان .
فبينما أصحاب الطبيعة الواحدة (اليعاقبة) يقولون ان
اللاهوت والناسوت اتحدا في المسيح حتى صارا شيئاً واحداً ، كان

(١) [راجع في هذا خصوصاً كتاب ماسينيون : « عذاب الحلاج »
صفحات ٦١ ، ٣٤١ ، ٣٧٨ ، ٣٩٥ ، ٤٠٦ ، ٤١٢ وما يتلوها ،
٤٣٣ وما يتلوها ، ٤٤٠ ، ٤٤٨ ، ٤٥٥ ، ٥٢٥ ، ٧٦٥
وما يتلوها ، ٧٩٣ ، ٨١٤ ، ٩٣٦ .]

الناشطة يرون دخول البتوة الالهية في يسوع الانسان .
وهذا المثال مدهش جداً ومليء بالدلالة ؛ فهو يعلمنا كيف
كان علماء الكلام المسلمون على اطلاع وعلم بالأفكار
الرئيسية في اللاهوت النظري المسيحي ، ويدلنا كذلك على
الخاصة المميزة للتصوف الاسلامي : ففيه تبنت امام شخصية
الصوفي نفسه - نتيجة لعدم وجود وسيط بين الله والانسان -
ممكّنات الصلات بالله ، التي توجد في نظر اللاهوت
المسيحي بين المسيح وبين الله .

وبينما كان تطور العقيدة في تاريخ الكنيسة المسيحية
قد أفضى الى مذهب ثابت لما أن بدأ نمو الرهبانية وتقاواها ،
كان من الأمور الخطيرة في التطور الاسلامي أن نمو مذهب
جديد في العقائد ونمو تقوى جديدة قد بدأ في وقت واحد
وسارا منفصلين الواحد الى جوار الآخر . يضاف الى هذا
عدم وجود سلطة نظامية كنسية منظمة تقف غلو الحماسة
الصوفية عند حد ، كما وجد في الكنيسة المسيحية . ومن هنا
يفسر انحلال التصوف الاسلامي في عهد مبكر الى نوع من
الغوص ذي النزعة العقلية يعزف عن تقديس الحياة والنفس ؛
كما يُفسّر الارتباط بين التصوف وأعمال السحر من كل

الأشكال ، واضمحلال' الطرق الصوفية الى دروشة لا غناء فيها ، عدوة لكل تطور اجتماعي كما حدث في القرون المتأخرة . ولو شاء المرء أن يبين خصائص أية نظرة في الوجود بايجاز ، لتساءل عن مثل الحياة العليا النامية فيها . وان في العالم الاسلامي لشكاين من شكول الحياة يعارض كل منهما الآخر في سلم الحياة الاجتماعية ، وهما : السلطان ، الذي رسمت صورته المثالية ليس فقط في مجموعة من الكتب ضخمة موضوعها آداب الملوك ، بل وايضاً بواسطة مداح محتفلين متأهين لكيل المدائح لكل حاكم مسلم مهما تكن شخصيته ؛ وفي مقابلها الشحاذ أو الفقير الذي يقنع ببراء نفسه الباطن والذي يحيا في املاق كامل حراً من الدنيا - وكلا الشكلين سواء في عقمه بالنسبة لتطور الحضارة والحياة الاجتماعية .

وكما انه حيت في التصوف الاسلامي في مبادئه البسيطة الأولى التقوى الرهبانية المسيحية ، كذلك الأمر في علم الكلام الاسلامي قد نما هذا العلم باشاعة الروح الهلينية في ثروة الوحي الموجودة بالقرآن . وبينما كان البحث - الى عهد قريب - فيما يتصل باول تكوين لعلم الكلام النظري العقلي

في الاسلام يوجه الى ممثلين متأخرين لعلم كلام توفيقى (١) يقفون من علم الكلام القديم موقف الجدل والمعارضة ، ظهر في السنوات الاخيرة مؤلفان أصيلان لمبتكلمين من القرن التاسع (الميلادى ، الثالث الهجري) يدلان على أن التكوين لعلم كلام اسلامي يتجاوز نطاق مجرد ترتيب المبادئ المتضمنة في القرآن وتفسيرها ، نقول ان هذا التكوين لم يكن الدافع اليه تطور باطن ، بل ضرورة قاهرة أتت من خارج . أما أنه حدث في دمشق السريانية - نتيجة للاتصال بين النصارى والمسلمين - أن أثبتت في نفوس الآخرين أفكار حول بعض المشاكل الكلامية الرئيسية وحلها غير الواضحة في القرآن ، فهذا أمر معروف منذ زمن . بيد أنه ليست سوريا ، بل بابل هي الوطن الحقيقي لعلم الكلام الاسلامي ، كما هي لعلم التصوف . ففي بابل كما عرفنا من الدراسات الحديثة ، كان الثنوية خصوصاً لا النصارى . واعني بالثنوية الزرادشتيين من ناحية ، ومن ناحية أخرى ممثلي النظرات الغنوصية وفي المقام الاول من هؤلاء المانوية) - نقول كان الثنوية هم الذين

(١) [أي يحاول الجمع والتوفيق syncretisme بين الآراء والمذاهب المختلفة .]

استطاعوا بفضل تنشئتهم الفكرية العالية وتفوقهم في المنطق والمناظرة على المسلمين أن يجعلوا هؤلاء في مأزق حتى أرغموهم على تكوين دفاع عن الاسلام . وعن هذا الدفاع نشأ علم الكلام الاسلامي ، وكانت مشكلة اليهوديا ، أي المسألة عن اسباب وجود الشر في العالم ، مشكلة محلولة بطبعها عند خصوم المسلمين ، وذلك لأن هؤلاء الخصوم كانوا يقولون بوجود ثنائية بين الخلق : فخلق من عمل الله ، وخلق من عمل الشيطان ؛ ولهذا استطاعوا في اصرار وعناد أن يحيلوا المسلمين الى صعوبات تنشأ من قولهم بوجود آله حكيم خير كل الحكمة وكل الخير الى جانب وجود الشر في العالم . فكان على المتكلمين المسلمين أن يجدوا أجوبة منطقية محكمة عن السؤال عن ماهية الله ، والصلة بين وحدته وبين كثرة افعاله ، بين خيريته وقدرته وبين شقاء الخلق وخطاياهم ، والصلة بين علوه البسيط على الكون وروحيته وبين الخلق المادي الحسي . ولم يكن أقل من هذا صعوبة أمامهم مشكلة الجمع بين فكرة سرمدية الله وبين خلق العالم في الزمان - وهي مشكلة كانت تحل عند خصومهم بقولهم ان العالم المخلوق في الزمان هو من عمل قوى الظلمة

- واخيراً مشكلة الصلة بين العناية الالهية التي تسع كل شيء
وبين الحرية الأخلاقية التي للانسان . وفي وسعنا - اعتماداً
على المصادر التي كشفت حديثاً - ان نتبع الآن بالتفصيل
كيف أن المتكلمين المسلمين القدامى قد عملوا اول الأمر
بوسائل منطقية غير كافية مطلقاً ، فدفعتهم مناقشات الخصوم
وقد مروا على المنطق ، الى نتائج على اقصى درجة من الغرابة ؛
وكيف أنهم صاروا يتخذون شيئاً فشيئاً من تصورات هيلينية
مفردة سلاحاً منطقياً ، حتى رأوا في نهاية الأمر أنه لامندوحة
لهم عن التلمذة في مدرسة المنطق الهليني كما يستعدوا للحرب
الدفاعية استعداداً كافياً . وبهذا وضع الاساس لبناء علم كلام
اسلامي يعمل بأدوات هيلينية .

وهنا لا بد أن نضع نصب أعيننا هذه الحقيقة وهي أن
قبول التراث الهليني في الاسلام يكاد يكون قد نشأ كله
بدافع المنفعة العملية وحدها ، كما تدلنا على هذا نفس الحالة
التي أتينا على ذكرها الآن . لقد استخدم المتكلمون الأسلحة
المنطقية لأغراضهم في الذب عن خياض الدين ، والحكام
الجدد استخدموا اطباء وصاغة ومنجمين تكونوا تكويناً
علمياً . والترجمات العديدة ، التي تمت خصوصاً في القرن

التاسع (الميلادي ، الثالث الهجري) والتي يسرت للعرب مؤلفات العلم اليوناني ، اما بالنقل عن الاصل مباشرة ، أو بالنقل عن السريانية والفارسية ، تدل كثرتها الهائلة ، من مجرد النظرة الى ما فيها من اهمال في الصورة الخارجية ، على أنها انما قصد بها الى أغراض نفعية خالصة ، وانه لم يصاحب نشأتها أية اغراض ذات نزعة انسانية . فما ابعدا هذا عن ذلك الاهتمام الحي الواعي عند الرومان ، الاهتمام باللغة اليونانية وبانشاء صور فكرية اقتداءً بالماذج اليونانية ! ان العرب ، حتى في الروايات التاريخية لعصر ما قبل الاسلام ، كانوا قد ابدعوا نثرأ فنياً بلغ حداً عالياً من الكمال . لكن لم يحاول واحد من المترجمين حتى أن يبذل وسعه في سبيل أن يضفي على عمله تلك الأناقة والامتلاء في التعبير اللذين كانا لذلك النثر الفني . وانما نحن هنا أمام نقولٍ يباغوية ، لا أمام ترجحات حقيقية .

وكفانا هذا في الحديث عن استمرار العلوم التجريبية الهلينية عند المسلمين ، ولننظر في ميدان ثالث فيه يتبدى اهتمامٌ أوفى وأكثر حياةً ، اهتمام بالقيمة الذاتية والقوة التنشيطية التربوية التي للتراث اليوناني : نعي ميدان الفلسفة .

وسنختم بحثنا هذا بتقدير بعض ممثليها القدامى . لقد كان من حظ الفلسفة الاسلامية ومن حظ العلم الاسلامي على وجه العموم أن ينتهي ، بعد استهلال مليء بالرجاء ، الى تقليدية وروح للتأخرين (١) عديمة القوة لم تأنس في نفسها قدرة الا على متابعة المنقول وعلى الشرح والتحشية والايجاز لما كتبه المتقدمون . وابن رشد ، الذي عمل على رد الأرسطائية الى أصلها الحقيقي وكان نافعا خصباً بوصفه وسيطاً الى الغرب ، في التاريخ الروحي ، قد ظل في عصره وفي جماعته الحضارية ظاهرة فذة لا تأثير لها . أما تكييف التراث الفلسفي اليوناني المتأخر ليتلاءم مع الحضارة الاسلامية فقد كان من عمل ابن سينا .

ولدينا شواهد يقينية عن النصف الثاني للقرن التاسع (الميلادي : الثالث الهجري) على وجود جماعة فلسفية في البصرة ، هي « جماعة اخوان الصفا » . وعلى الرغم مما

(١) [يطلق لفظ المتأخرين Epigonen في الالمانية خصوصاً على اولئك الذين يأتون على آثار غيرهم يرددونها ولا يفعلون معها غير التلخيص والتبويب ، وهم لهذا على درجة هائلة من العمق الفكري ، وجل نشاطهم ينحصر في الشرح والتفسير اللفظي ورد حيوية المذهب الى صيغ جافة جديدة]

تدل عليه كل الظواهر من أنها كانت ذات ميول سياسية سرّية ، فان مجموعتهم المؤلفة من احدى وخمسين رسالة هي بالنسبة الينا مصدر لا تضاب له قيمة لمعرفة ما كان موجوداً في عصرهم من العلوم الهلينية مما كان قابلاً لأن يهضمه المسلمون . ونجد فيها دروساً كاملة مما كان يدرّس في مدارس العهد المتأخر للحضارة القديمة (اليونانية الرومانية) معروضة على أساس المنطق الأرسطي المنظم ، مع عناية خاصة بأمور التنجيم وأسرار الأعداد . والميل الغالب فيها كلها ذو طابع غنوصي خلاصي : تحرير النفس من استعباد الحواس لها ومن القيود الدنيوية ، وهدايتها الى العلم الصحيح ، وعن طريق هذا اعدادها للتخلص من علائق الهيولى . وأصحابها لا يشكون مطلقاً في سمو العلم اليوناني وتفوقه على ما عداه . وسقراط يُنعت بأنه حكيم قدره قدر المسيح ، ويحيطونه بهالة من أعظم التمجيد . وفي وسع المرء أن يشاهد في عرضهم للمثل الأعلى للثقافة الانسانية المغزى الباطن لتعاليمهم المتشعبة النواحي ، الغنية بالالفاظ ، ذات الصبغة التهذيبية الواضحة . وعندهم أن الانسان الكامل يجب ان يكون من أصل فارسي شرقي ، ذا دين عربي (اسلامي) ،

يسير على مذهب أبي حنيفة في الفقه ، ثقافته غراقية ، مُحذَك كالعبراني ، في حياته وحركاته كأنه مسيحٌ شاب ، تقي تقوى راهب سرياني ، يوناني في العلوم الجزئية ، هندي في تفسير الأسرار ، واخيراً يجب ان يكون صوفياً في حياته الروحية كلها . هنا وعي واضح وضوحاً نادراً بالعناصر العقلية للثقافة الاسلامية .

وتمت مفكر ذو مميزات خاصة أبرز في الاتجاه العلمي والتوجيه الفلسفي ، الا وهو الرازي^(١) الذي عرفه المترجمون اللاتينيون باسم Rhases والذي يعد بحق اكبر طبيب بين المسلمين . رام ان يكون أفلاطونياً في فلسفته ، وتحدث عن افلاطون بكل إجلال ، ولم يمل من القول بأن يونان أحكم الشعوب . وهو في الطب تلميذ جالينوس ، ولكنه في الوقت نفسه ذو اتجاه تجريبي دقيق . فهو يُعنى - مستعيناً بمركزه مديراً لبيارستان في بغداد - بالملاحظات الاكلينيكية ، ويصف تجارب صيدلية دواءً للمرضى ، ولكنه يحاول في

(١) [راجع في هذا كتابنا : « من تاريخ الاتحاد في الاسلام » القاهرة ١٩٤٥ ؛ وراجع كذلك سلامون ينس « مذهب الترة عند المسلمين » ، برلين ١٩٣٦ .]

الوقت نفسه أن يعالج الأمراض بواسطة وَصَفَات صحيحة وقائية ونُظُم للتغذية . وفلسفته الطبيعية التي لا بد أن تكون قد بدت للإسلام السنيّ بمثابة ضلال فاحش ، تجعل مع الله مبادئ سرمدية مثله ، هي الهوى (الاولى) والنفس (الاولى) والمكان والزمان . أما أنه في هذا متأثر بالنظريات المانوية ، فقد قال بهذا بحق عالم مسلم متأخر ذو مكانة كبيرة نوه بكل أهمية الرازي العلمية .

وبفضل ابن سينا (المتوفى سنة ٤٢٨ هـ ، ١٠٣٦ م) تكتمل الفلسفة الهلينية ذات الطابع الاسلامي ، كما لاحظنا من قبل . وهو من حيث خلقه ومن حيث كونه انساناً يتبدى بعيداً عن كل اتجاه انساني : سياسياً بارعاً لا يحفل بشيء ، وعالمًا مثقفاً ثقافة كلية ، وطبيباً يمارس مهنته عملياً ، وإلى جانب هذا شهوانياً قد اسلم نفسه لكل أنواع الملذات ؛ ألف عدداً مدهشاً من الكتب الجامعة والمختصات والقصائد التعليمية والرسائل الصوفية ، في ميداني الفلسفة والطب . ومذهبه الفلسفي فيه تدقيق وتشقيق منطقان خليقان بالاعجاب . لكنه مذهب لا صلة له بالعلم الحي والثقافة الصحيحة . نعم ، ان علمه ومهارته المنطقية يثيران العجب ، لكن عمله جمّع

وتبويب Kompilation . وللانسان أن يعجب بمهارته الجدلّية لما أن حاول أن يربط بين دعوى الخلود الفردي (أي النفس الفردية) وبين نظرية العقل السكلي الفعّال المؤلف من اجزاء هي النفوس الفردية ، بين افتراض الخلق في الزمان وبين فكرة أزلية العالم وأبديته . لكن الانسان يودّع هذه المهارة ويودّع تصوفه الذي بناه بعقل بارد وبه انتهى تكوين مذهبه ، يودّع الانسان هذا كله غير آسف على شيء . لقد بلغت الفلسفة الاسلامية أوجها عند ابن سينا كما يعترف الجميع بذلك ، - وليس لنا ان نشك في ان هذا الأوج كان في الوقت نفسه نهاية التفكير الفلسفي الصحيح .

وها نحن أولاء في ختام المطاف . والحضارة الاسلامية قد دخلها في العصر المتأخر شعوب جديدة لم تكن قد أسّيت توجيهها بعد ، ومن بينها الأتراك . والصورة الفارسية الخاصة للحضارة الاسلامية هي التي اتخذها كل من الأتراك الشرقيين والعثمانيين في الغرب ، ومن الشائق في كلتا الحالين أن نتأمل الجد والايجابية اللذين بروحهما جدّ الأتراك في التعلم من أساتذتهم الذين أعجب هؤلاء الأتراك بهم . لكن الشيء الذي كانوا يستطيعون تعلمه منهم لم يكن قد اصبح منذ

زمن بعيد غير ثقافة جمالية منحلة أُطفت الى درجة انعدام القوام والصورة ، ثقافة انحلت الى عبث ماهر ، ولم تكن مطلقاً نزعةً انسانية . فلما بدأت الشعوب الاسلامية في القرن التاسع عشر تحمي نفسها من المدنية الأوروبية التي صارت ذات قوة خارقة - تحمي نفسها بأن تحرص على التعلق بنتائجها هي الخالص - لم يكن ثمت ، من جديد ، في المقام الأول ، غيرُ خيارات الحضارة الغربية الممكن الافادة منها ، فاتخذتها هذه الشعوب لنفسها . ولم يصل الاسلام الحديث بعد الى فكرة النزعة الانسانية ، ولم يتخذ سبيل العودة - من خلال التقاليد الهلينية التي اتخذها الاسلام من قبل واستنفدها - الى يونان الحقيقية وفكرة يونان عن الثقافة ، وان تبدت في نزعة التجديد المصرية استعدادات مليئة بالأمل والرجاء كما هو رأى العارفين . ومهمة الأوروبيين ، ان شاؤا ان يكونوا للمسلمين أساتذة مرشدين ، ان يدلّوهم على الطريق : اذ من المؤكد أنه ليس ثم أمام الشرقيين سبيل آخر الى التهذيب والثقافة القادرة على التطور الا سبيل الانسانية في لغرب : ألا وهو السبيل الى يونان .

ملحق

بقلم المترجم

تراث العرب (١)

ستجد الطمانينة سبيلها الى قلوب الذين راعهم ما يبشر به المبشرون من ابناء الجيل الجديد من المستشرقين الذين يهدفون بحركة الاستشراق الى اغراض ليست علمية خالصة - حينما يقرأون هذا الكتاب الذي ظهر أخيراً في امريكا - فتميه لا تزال نظفر بتلك الروح العلمية النزيهة التي كانت تسود الشطر الاكبر من حركة الاستشراق في النصف الثاني من القرن الماضي واولئ هذا القرن . كيف لا ، والذين ساهموا في كتابته هم نفر من البقية الصالحة من المستشرقين الاوربيين الذين هاجروا الى امريكا - شأنهم شأن كثير من اهل الفن والعلم والفلسفة الذين ضاقت بهم الحياة في اوربا المضطربة سياسياً في السنوات الاخيرة - فتابعوا فيها تلك

The Arab Heritage, edited by Nabih Amin Faris . (١)
Princeton University Press at Princeton. New Jersey, 1944.

التقاليد العلمية الجليلة التي جعلتنا نحن العرب ننظر اليهم بعين
الاكبار .

ويمتاز هذا الكتاب بعدة ميزات : اولها انه يقدم صورة
شاملة عن تراث العرب في مختلف انحاء ومراقفه . ففي الفصل
الاول تحدث الاستاذ فيليب حتي عن « اميركا وتراث
العرب » ، وفي الثاني عرض المستشرق الايطالي المشهور ليفي
دلافيدا لتاريخ « بلاد العرب قبل الاسلام » ، وفي الثالث
تناول جوليس اوبرمن بالبحث « اصول الاسلام » ، وفي
الرابع درس جوستاف فون جرونيوم « نموّ الشعر العربي
وتركيبه » بوصف الشعر خير ممثل صحيح للروح العربية ،
ثم قدم لنا المشرف على اخراج الكتاب ، الدكتور نبيه
امين فارس ، صورة اجمالية عن « الغزالي » بوصفه الممثل
والنموذج الاعلى للانسان المسلم ، اعني للانسان المطبوع بطابع
الاسلام ، وفي الفصل السادس عرج جون لامونت على
الصراع الذي قام بين الشرق والغرب ابان الحروب المعروفة
بالصلبية متمثلاً في الاتجاهين العسكريين « الحملة الصليبية والجهاد »
المكونين للروح الحربية عند المسيحية والاسلام ، وكان من
نتائج هذا الصراع ان بدأ التفاهم بين الغرب والشرق فقام

الرحالة من اوربا يذرعون انحاء الشرق . وانه ليلذ لنا ان نعرف ما عسى ان يقوله هؤلاء . لهذا جاء هنري سفج فعرض لنا صورة « بيت المقدس والقاهرة في القرن الرابع عشر من خلال عيون غربية » . ولا شك ان اكبر اثر للعرب في اوربا كان من ناحية العلم الرياضي والطبيعي ، كما أن هذا الميدان من اخصب الميادين التي ولجها العرب ، فكان لا مناص من تتبع « تطور التفكير العلمي عند العرب » ، وهذا ما فعله ادورد جرجي ، واخيراً اتى رتشرّد اتنبهوزن ففتح الكتاب بفصل تاسع عن « خصائص الفن الاسلامي » .

ويمتاز ثانياً بانه قد شارك فيه وأشرف عليه عرب ، مما يؤذن باننا قد انتقلنا من مرحلة العول على المستشرقين في الكشف عن مناحي تراثنا الى مرحلة المساهمة الايجابية في هذا الكشف ، بعد ان كنا كلاً عليهم في كل شيء ، وحتى الهنود انفسهم قد سبقونا في هذا الباب ، مع اننا نحن أصحابه ! وعلى الرغم من ان نصيب الكتاب العرب في هذا الكتاب ضئيل اذا قيس الى نصيب الغربيين ، فاننا مع هذا نسجل هذه الظاهرة بشيء غير قليل من الزهو والاعتداد ، آملين ان يكون هذا القطر أول النيث وعمّا قليل سينهمر .

وان المرء ليفتح هذا الكتاب في فصله الاول فيسره
 ان يرى الدراسات العربية الاسلامية تحتل شيئاً فشيئاً
 مكائتها الخليفة بها في اميركا . فبعد ان كانت الدراسات
 الشرقية مقصورة على المصريات والأشوريات والهنديات ،
 والدراسات السامية كانت كما تتصل بلغات « الكتاب
 المقدس » ، اي العبرية والسريانية ، الى حد ان احد
 الطلاب في جامعة هارفرد قدم رسالة عن موضوع يتصل
 بالعرب حوالى سنة ١٨٨٠ فلم يجدوا لمناقشتها في اميركا غير
 استاذ للعربية وحيد ، هو سالزبوري ، من جامعة ييل ،
 ومع هذا فقد كان اختصاصه السنسكريتية ! وحتى كان
 المتحدثون عن حالة الدراسات الشرقية - الى ما قبل هذه
 الحرب - لا يكادون يشيرون ادى اشارة الى الدراسات المتصلة
 بالعرب والاسلام . غير ان هذا الاهمال الشديد ما لبث ان
 اخلى السبيل امام التقدير . ففي سنة ١٩٣٥ انشأت جامعة
 متشجن كرسياً للفن الاسلامي ، كان الاول من نوعه في
 اميركا . وفي السنة التالية منح كرسي اللغة العربية في هارفرد
 مبلغاً قدره ٢١٠ آلاف دولار ، ثم تطورت الحال الى حد
 ان كراسي اللغات السامية في جامعات برنستون وكولومبيا

وبنسلفانيا قد شغلها مستشرقون مختصون في الدراسات العربية
الاسلامية . وفي اجتماع الجمعية الشرقية الاميركية في نيويورك
سنة ١٩٤٠ خصصت جلسة للمباحث الاسلامية ، والشعور
بالحاجة الى تشجيع الدراسات العربية والاسلامية قد عبرت
عنه من قبلُ اللجنةُ التي اُلفت في سنة ١٩٣٧ من مجلس
الجماعات العلمية باميركا فأعلنت ان هذه الدراسات هي الاولى
من غيرها بالعناية والتشجيع في التعليم العالي . وليس من
شك في ان الاحوال السياسية الناشئة عن هذه الحرب
ستحمل على زيادة العناية أكثر واكثر ، منذ ان اصبحت
اميركا تعنى عناية خاصة بمسائل الشرق العربي . والسياسة
كما نعلم من تاريخ الاستشراق كانت دائماً عاملاً من اقوى
العوامل في تقويته وانماه ، وان كان في هذا ما فيه من
خسارة محتملة على النزاهة العلمية . ولكن يهتون من
مخاوفنا على هذه النزاهة املنا في ان يكون لهؤلاء المستشرقين
المهاجرين من اوروبا الى اميركا اثر حاسم في توجيه هذه
الدراسات العربية الاسلامية تلك الوجهة الخالصة لوجه العلم التي
عرفنا عن اولئك المستشرقين في اوربا ، وفي إيجاد تقاليد راسخة في
هذا الاتجاه في اميركا بحيث ترث هذه البلاد عن اوربا نفس

النزعة العلمية الصريحة غير الملتفتة لِقَتَ هوى ولا عصبية .
وانا لنشاهد هذه النزعة واضحة كل الوضوح في البحث
القيم الذي كتبه ليفي دلافيدا عن « بلاد العرب قبل
الاسلام » . وجورجيو ليفي دلافيدا من اعلام المستشرقين
في هذا القرن ينتسب الى الرعيل الممتاز الذي نجد في طليعته
من المستشرقين الايطاليين جويدي الكبير والصغير وكيثاني
ونلّينو وأمّاري . وقد كان استاذاً في جامعة روما ثم انتقل
عنها في اوائل هذه الحرب الاخيرة الى جامعة بنسلفانيا
بأمريكا ، واشتهر خصوصاً بدراساته عن بلاد العرب قبل
الاسلام . وهو في هذا المقال انما يقدم لنا صورة عامة عن
نتائج ابحاث المستشرقين وعلماء الآثار في هذا الميدان . وكلنا
يعلم ان عمدتنا في هذه الدراسة انما هي النقوش . بيد اننا ،
ويا للأسف ، لم نستطع الوصول الى نتائج كبيرة في هذا الصدد
نظراً الى ضآلة الحفريات المنظمة في هذه البقعة التي تعد
« مهد الاسلام » . لهذا كان مجال الفرض هاهنا اوسع جداً
من مجال التحقيق ، كما ان كل نظرية يلقي بها في التفسير
ها هنا هي تحت رحمة الاكتشافات الحفرية الجديدة .
واول ما يستعري النظر في بلاد العرب انها من الاتساع

بحيث تحتل أكثر من مركز واحد للحضارة ، ومن ناحية
اخرى نراها جرداء ، لهذا كان علينا ان نبدأ بأن نتساءل
هل كانت بلاد العرب دائماً صحراء ام ان الاحوال الحالية
فيها حديثة نسبياً ، وقد أتى عليها حين من الدهر كانت تتسع
لعدد وفير من السكان ؟ لقد قال بالرأي الثاني كل من فنكلر
وكتياني ذاهبين الى ان بلاد العرب كانت في أصلها خصبة
ثم حل بها الخلل شيئاً فشيئاً الى ان صارت الى الحال التي
توجد عليها اليوم . ويؤيد هذا الفرض وجود أودية كانت
في الاصل مجاري انهار جفت ، مما يحمل على افتراض حدوث
شيءٍ شبيه بما حدث في الصحراء الكبرى وصحراء وسط آسيا
وجنوب غرب الولايات المتحدة ، ففيها كلها بدأ عصر الجفاف
والحل بعد ظهور الانسان ، نظراً الى وجود حفريات تشير الى
ان هذه الامكنة القاحلة اليوم كانت معمورة في عصر ما .
غير اننا ويا للأسف لا نملك دليلاً على تاريخ ابتداء هذا
الجفاف ولا تاريخ اقدم استيطان بشري في بلاد العرب ،
وان كان اكتشاف دو تي Doughty لبعض الادوات المتخلفة
من العصر الحجري الجديد في اقصى شمال بلاد العرب ،
واكتشاف برترام تومس Bertram Thomas لآخرى غيرها من

ذلك العصر نفسه في الجنوب يدل على ان وجود الانسان
ببلاد العرب. في عهد متقدم جداً ، وان كنا لا نعلم متى وجد
وما مقدار المساحة التي استوطنتها ، وما هو نوع الحضارة التي
انشأها . كذلك لا نعلم شيئاً يقينياً عن بلاد العرب من الناحية
العنصرية في عهدها الاول : فهل كان اهلها ساميين ، ام هل
اتى الساميون فحلوا محل عنصر أقدم ؟ ان بعض الشواهد
الانثروبولوجية لتدل على وجود نوع غير سامي بين عرب
اليوم . ولكن هل « غير سامي » معناه « سابق على السامي » ؟
لسنا ندري .

ثم من كانوا ، هؤلاء الساميون ، الذين استوطنوا بلاد العرب ؟
هنالك نظرية تقول ان بلاد العرب هي المهد الاصلي للساميين
كلهم ولكنها يعتورها كثير من النقص في الشواهد
والادلة . واذاً فمن اين دخل هؤلاء الساميون الجزيرة العربية ؟
سؤال لا اجابة عنه اليوم ولن يجاب عنه الا اذا فتحت هذه
البلاد ابوابها للبعثات الحفرية المنظمة المتوالية . ويا ليت الامر
اقتصر في الغموض على بلاد العرب قبل التاريخ ، بل لا
يزال الغموض نفسه يحيط ببلاد العرب بعد التاريخ ، فثمت
ظاهرة تسترعي النظر تماماً في تاريخ الجزيرة الاول الا وهي

وجود حضارة عالية في قسمها الجنوبي لسنا نعرف شيئاً عن اصلها ؛ ولكننا نعلم تمام العلم انه قامت هاهنا حضارة ممتازة ، نعلم هذا من بقايا رائعة لمدن عدة ، ومن آلاف من النقوش مكتوبة بحروف خاصة وبلغة تدعى العربية الجنوبية ، ومن بعض فقرات قليلة نجدها عند المؤرخين والجغرافيين اليونان والرومان . ونعرف ان بلاد العرب الجنوبية كانت تنقسم الى ممالك اربع رئيسية ودويلات صغيرة . اما الآثار الباقية فلا تزال ضئيلة لقلة الحفريات ، اما النقوش فقد حلت رموزها ، وتبين ان خطها على صلة بالخط الفينيقي ، وان كنا لا ندري أهو مأخوذ منه أم هو نما مستقلاً عنه ناشئاً كلاهما عن اصل مشترك . واللغة العربية الجنوبية على الرغم من قربها جداً من اللغة العربية الفصحى والحشية ، لا يزال فيها مع ذلك كثير من الكلمات والتراكيب الغامضة المجهولة لنا . وإلى جانب هذا فان العالم الاجمالية لمالك جنوب بلاد العرب معروفة لنا . اما السؤال الغامض الباقي فهو أصل هذه الحضارة التي قامت في جنوب بلاد العرب . ويميل بعض الباحثين وعلى رأسهم فنكر وهمل وحديثاً دورتي Dougherty الى ردها الى تأثير عراقي مؤكدين وجود صلات تجارية بين الشومريين

والقسم الجنوبي من بلاد العرب منذ ابتداء الحضارة العراقية .
غير أن هذا الرأي لا يمكن ان يقوم بالنسبة الى مجموع
الحضارة العربية الجنوبية ، والا فلماذا كانت الكتابة السامرية
مجهولة في تلك المنطقة ؟ ولماذا كانت العمارة فيها مختلفة كل
الاختلاف عن نموذجها في العراق ؟ ولماذا اختلفت العقائد كل
الاختلاف فيما بين هذين الاقليمين ؟ كل هذه الاسئلة تكسر
من قوة ذلك الرأي . اما عن تاريخ هذه الحضارة فالارجح
انها تعود الى عصر سابق كثيراً على القرن السادس قبل
الميلاد ، لاننا نراها في هذا القرن بالغة كل نموها . ولكننا لا
نعرف شيئاً عنها قبل هذا التاريخ . ولقد كان سيكون لنا
في قصة النبي سليمان مع ملكة سبأ وثيقة قيمة ، لولا
الغموض الذي يحيط بشخصية هذه الملكة ، لان النقوش
السبئية المكتشفة حتى الآن التي يرد فيها ذكر كثير من
الملوك لا تشير مطلقاً الى ملكة ، كما اننا نعلم ان الملكية
قد بدأت في سبأ بعد العصر المضاف للملكة سبأ بعدة قرون .
والشيء الذي لا شك فيه هو انتشار النفوذ السياسي من
الجنوب الى الشمال ، لاننا نعلم انه كانت هناك جاليات منائية في
شمال الجزيرة من اشهرها دران التي يرد ذكرها في التوراة ،

ومكانها اليوم المكان المعروف باسم العلا في شمال الحجاز .
واذا كنا نعرف الكثير عن حضارة الجنوب ، فانا
لا نكاد نعلم شيئاً عن العرب الشماليين ، وكل ما نعرفه
انهم شعب بدو رحالة لهم بعض مراكز استقرار ضئيلة نشأت
تحت تأثير الموجات التي اندفعت من الجنوب الى الشمال في
اتجاه البلاد الخصبية في سوريا والعراق . ولكن كان من
نتائج غزو الاسكندر للشرق الادنى وانهيار الامبراطورية
الفارسية ان حدث تطور حاسم في مصير بلاد العرب . ففي
خلال القرن الثالث قبل الميلاد نشاهد قيام اول دولة عربية
شمالية بلغت مكانة دولية ، ونعني بها دولة الأنباط الذين
استوطنوا الاقليم الممتد بين البحر الميت وخليج العقبة وخلفوا
المؤابيين والعمونيون في شرق الاردن حيث احتلوا مدائن
شهيره مثل بترا وبوسترا وجرش ، بل ودمشق نفسها لحين
من الزمان ، كما انحدروا وامتدوا الى الجنوب في قلب الجزيرة
الشمالي . ولكنهم لا يبدو لنا على انهم اعراب خلص
بقدر ما يبدو انهم بدو متحضرون تأثروا بالحضارة الارامية :
فقهوشهم بالارامية وان كانت لغة التخاطب عندهم هي
العربية . ولقد كانت لهم حضارة زراعية وانشأوا الكثير من

المدن ، فكانت لهم درجة من الحضارة تضارع اية حضارة اخرى في الشرق الادنى في العهد القديم . وكانت حضارتهم هذه ايداناً بأبحال حضارة الجنوب : فقد خلف السبثيين شعب جديد هو الشعب الحيري الذين ظلوا حتى الاسلام ، كما قامت مملكة اللحيانيين التي خضعت للانباط ثم ازدهرت بعد سقوط مملكتهم . وبعد اللحيانيين قامت دولة ثمود التي كان لها أثرها في بلاد العرب الوسطى . ويلوح ان مركز دولتهم كان في مَدَيْنَ حيث عثر موزيل ، العالم التشيكي ، على بقايا معبد وعلى نقش مكتوب باليونانية والنبطية .

بيد ان هذه الحضارة الزاهرة قد تلاها عصر مظلم انتقل فيه العرب من حياة الحضرة الى حياة البدو . فقد انهارت ممالك الانباط وجنوب بلاد العرب ، وجاء الحبشيون فغزوها ، وضاعت مملكة الحيريين بموت ذي نواس . وهذا الانحلال يتمثل عياناً في التقليد المعروف باسم انهيار سد مأرب .

ولكن ما لبث العرب ان استأنفوا التحضر في القرن الثالث المسيحي فقامت دولتان هما دولة الغسانيين في دمشق ودولة اللخمين في الحيرة على نهر الفرات ، وكان منهم امرؤ القيس الملقب بملك العرب الذي حاول ان يوحد العرب

في مملكة واحدة . ولقد تخلف لنا نقش نبطي مكتوب
باللغة العربية فيه ذكر لسنة وفاة امرؤ القيس هذا في
سنة ٣٢٨ م .

وانه ليتبين من كل ما قلناه انه على الرغم من ضالة
معلوماتنا ، فاننا نستطيع ان نكون لانفسنا فكرة اجمالية
عن هذه الحضارة التي وجدت في بلاد العرب طوال اكثر
من الف سنة قبل الاسلام ؛ وقد بلغت درجة عالية من
المدنية وانتشرت من الجنوب الى الشمال وأثرت تأثيراً حاسماً
في حياة شبه الجزيرة العربية ، فما بالك اذا قامت البعثات
الاستكشافية المنظمة وافقت عليها الدول العربية بسخاء ،
وفتحت هذه البلاد للحفائر كلها بلا استثناء ؟ هنالك يتضح
كل تاريخ شبه الجزيرة العربية وينظر الناس الى العرب
نظرة اخرى على انهم شعب موغل في الحضارة العالية من
اقدم عصور التاريخ .

تلك خلاصة لهذا الفصل الممتاز الذي عقده ليني دلافيدا
وكان خير ما في هذا الكتاب . ولقد اطلنا في التنويه به
كما تقدمه نموذجاً لما في هذا الكتاب الجيد من مباحث
نفيسة .

وإذا ما انتقلنا الى الفصل الثالث الذي كتبه جوليس
اوبرمن عن « اصول الاسلام » وجدنا انفسنا ازاء مسائل
شائكة لم نألفها بعد في دراستنا للاسلام ، وان كان
المستشرقون قد اولوا هذا الجانب قسطاً وافراً من العناية ،
ونعني بها المسائل الخاصة بتأثير الاسلام في نشأته وتكوين
عقائده وتكييف مناسكه وعباداته بالدينين السماويين المعروفين
في بلاد العرب ، وهما اليهودية والمسيحية . والمؤلف يحاول
اولاً ان يحدد الجاليات التي كانت تقيم في مكة ويثرّب من
مسيحية ويهودية . وكيف مهدت السبيل لظهور الاسلام
كدين سماوي جديد قصد به الى العرب ، لان رسالته
كتبت « بلسان عربي مبين » . ثم يحاول ثانياً بيان
الارتباط الوثيق - عنده - فيما بين المضمون الداخلي للاسلام
من ناحية واليهودية والمسيحية - في الصورة التي كانتا عليها
في تلك البقعة - من ناحية اخرى ، متجهاً الى اثبات تأثير
من جانب الاسلام بهذين الدينين الآخرين . والمسائل التي
يثيرها هاهنا من الخطورة بحيث لا تحتمل التلخيص دون
المناقشة والرد احياناً . اما وليس هاهنا مجال لهذا ، فمن الخير
ان ندع الخوض فيها ولو الى حين .

ولنمض مسرعين الى الفصل الرابع الذي تحدث فيه جوستاف جرونبيوم عن نمو الشعر العربي وتركيبه ، فقال عنه ان الشعر العربي الاول كان - بغض النظر عن كونه أداة سياسية - فناً غنائياً من النوع الوصفي يتناول طائفة محددة من الموضوعات التي جرت التقاليد على معالجتها . والبقايا التي لدينا تدل على أن قسماً كبيراً من عروضه قد تأثر بعروض الشعر الفارسي الفهلوي ، وبخاصة ببحور الرمل والمتقارب ، ومن المحتمل كذلك الخفيف ، يلوح انها تكييفات عربية فهلوية فارسية . ويمكن كذلك ان يكون السريان قد أثروا في النشأة الاولى للاصطلاحات الفنية مثل « بيت » الخ . اما الرجز فقد نشأ تحت تأثير الاعتقاد في القوة السحرية للكلمات ، فكان نوعاً من التعاويذ والكلمات السحرية التي يقصد بها الى التعزيم او اللعب وكان شبيهاً بذلك النوع الذي انشأه الموشليم العبري ، ثم اتسع نطاقه فأصبح « الهجاء » . اما كلمة « شاعر » فأخوذة تحت تأثير مكانة الشاعر بوصفه عرافاً . فلفظ « شاعر » معناه « عارف » من شعر بالشيء « أي عرفه » . والصلة بين « المراثية » وبين النوع الاول من الرثاء المعروف باسم « النياحة » تشبه الصلة

بين « الهجاء » وبين كلمات الرجز السحرية . وهكذا يستمر الكاتب في بيان تطور انواع الشعر العربي وبحوره وتطور النقد الادبي ، مدلياً في خلال هذا كله بافكار جديدة ونظرات عميقة يحسن برجال تاريخ الادب العربي والنقد لدينا ان يلقوا عليها ويفكروا فيها .

ولا شك في أن الصورة التي يقدمها لنا الاستاذ نبيه فارس عن الغزالي على صغرها دقيقة واضحة ، عني فيها خصوصاً بالوسط العلمي والسياسي الذي عاش فيه الى حد طغى أحياناً على دراسة الغزالي نفسه ، هذه الدراسة التي اعتمد فيها صاحبها على « المنقذ » ثم على « احياء علوم الدين » فلخصهما تلخيصاً عاماً ، ثم عرج على تأثيره في اوربا عن طريق « تهافت الفلاسفة » وقارن بينه وبين القديس توما الاكوييني ، ثم على تأثيره في الشرق كما يظهر عند ابن العربي وعلى اليهودية عامة ممثلة في فلاسفتها ولاهوتيتها . وعلى العموم فان هذا الفصل وان لم يأت بجديد الا في قسمه الاول ، فانه تمتع حقاً مفيد للقارئ الاوربي .

وقد كان بودنا ان تقدم للقارئ صورة شاملة عن كل

فصول الكتاب ، ولكن المجال هاهنا لا يتسع لها . وما
قصدنا من هذا المقال ان نغني القارئ عن قراءته ، بل
بالعكس انما قصدنا الى اغرائه بقراءة هذا الكتاب الجيد
الذي لا يقتصر نفعه على الالوريين الذين سيجدون فيه صورة
واضحة للتراث العربي ، بل يمتد اليها نحن العرب . فما أخرى هذا
الكتاب ان ينقل الى لغة أهله !

الاسلام في العصر الوسيط (١)



ليت شعري أيمحمد الناس لأمریکا ایواءها اليوم لحركة
الاستشراق في مجموعها أم لا يحمدون . فلعل فريقاً من
الحريصين على ان تطرد تلك الموجه المباركة للبحث
الاكاديمي القائم على اكثر المناهج العلمية سداداً وعلى سعة
في التحصيل منقطعة النظر ، مما شاهدناه في أواخر القرن
الماضي والثلاث الاول من هذا القرن في اوربا ، وبخاصة في
المانيا وهولنده ، - لعلهم أن يتهاقوا وينظروا عن عُرض - على
نحو ما - الى انتقالها من اوروبا ذات التقاليد الروحية الثابتة
الدعائم الى امريكا التي لا تزال بعيدة عن مدانة اوربا في
هذا المضمار . وقد يكونون على حق في استشعار هذه المخاوف
شيئاً ما وهم يرون الاستشراق المعاصر في هذه الايام

Medieval Islam, by Gustave E. von Grunebaum, (١)
The University of Chicago Press, Chicago, 1946 في و + ٣٦٥
صفحة من قطع الثمن .

- وبخاصة في امريكا - قد اتجه الى التعميم والى المشاكل المعاصرة والجوانب ذات الدلالة السياسية او الاصداء اليومية اكثر منه الى تلك المسائل الدقيقة والاعمال الفيلولوجية الخالصة ، بما قد بدأ يستوي على قاعدة ثابتة كنا نتمنى ان يقوم من فوقها البناء العلمي الذي نزنو بأبصارنا اليه .

واذا كان صحيحاً من ناحية اخرى ان القائمين على هذه الحركة في امريكا هم ايضاً اورييون في مجموعهم وفدوا على امريكا منذ سنوات قلائل ، هجرة قاموا بها لاسباب تتصل بالتطور السياسي في اوربا الوسطى قبيل الحرب الاخيرة ، فلا تزال تجري في عروقهم نفس الروح الاصيلية الراسخة القواعد التي اشاعتها اوربا فيهم ، فانه يلاحظ مع ذلك ان تلك الهجرة قد أثرت في نفوسهم الى حد ظاهر ، فتأثروا بالبيئة الجديدة لا في مناهج البحث ومعالجة المسائل فحسب ، بل وخصوصاً وقبل كل شيء في اختيار موضوعات دراساتهم . ولذا يُشاهد في انتاجهم انه قد بدأ يتخذ طابع التركيبات الواسعة العامة ، مما قد لا تسمح الابحاث الجزئية بعد بالالتجاء اليه . فليس من شك في اننا - في ميدان الاسلاميات - لا نزال بعيدين عن عهد تلك التركيبات

العامة ، لاننا لم نكد نبدأ الدراسات الفرعية ولما نسر فيها شوطاً ظاهراً يمكن تركيز نتائجه في صور عامة ونماذج اجمالية : ان البحث التمهيدي في المصادر بما يستلزم من عمليات النشر والتبويب والتصنيف وكل ما يعين على اعداد العمل التاريخي لم يؤت ثماره الحقة بعد . على انه ليس معنى هذا أننا نستهن بمقدماً هذا النوع من العمل ، فكبار المستشرقين قد لجأوا اليه - وان حدث نادراً ، كما فعل جولدسيهر مثلاً في كتابه « محاضرات في الاسلام » على ما فيه من مطاعن لهذا السبب عينه - ، انما نحن نخشى ان يكون هذا هو الطابع السائد في حركة الاستشراق اليوم في امريكا ، مع ان فيها طاقة ممتازة من المستشرقين الاوربيين المهاجرين . اذ المشاهد عامة ان نتاج هؤلاء قد اتخذ في مجموعه صورة هذه التركيبات العامة التي قد يحس المرء احياناً بانه بازائها هو في الواقع امام تعميمات لما تنضج بعد نضجها الكافي . لهذا نتمنى للاستشراق الامريكي ان يتابع نفس السُنة الحميدة التي سار عليها سلفه الاوربي في الحقبة الاخيرة حتى يأتي بخير النتائج ،

ولقد قدر لنا ان نتحدث في الفصل السابق عن أثر

من آثار الاستشراق الاميركي ، ولم نشأ هناك ان نبدي هذه
المخاوف لان الحركة كانت لا تزال في مستهلها فلم يكن
من الميسور ان تصدر حكماً اعتماداً على عرض واحد او
قدر ضئيل من الاعراض ، كما اننا لم نكن بعد - بحكم
ظروف الحرب وما لابسها - على علم بمدى هذا الاتجاه . اما
اليوم فقد صرنا أقدر على الحكم بعد ان اتيج لنا الاطلاع
على قدر غير قليل من آثار هذا الانتاج .

على ان الكتاب الذي نود ان نتحدث عنه الآن -
وان اندرج في مجموعه تحت باب تلك التراكيب العامة التي
اثرنا اليها - قد خلا من كثير من تلك الآفات التي
قد تلازم هذا النوع من التأليف . اجل ، ان موضوعه هو
دراسة عامة لمرافق الاسلام في العصر الوسيط - اعني منذ
نشأته حتى نهاية عهده الزاهر ، اي الى قيام دولة العثمانيين -
وعرض لانواع الصلات التي كانت بينه وبين العالم المسيحي
المعاصر له ، وتحليل تطور بعض المعاني الرئيسية في الحياة
الروحية في الاسلام . بيد انه قد جمع مع ذلك بين التعميم
وبين دقة المعلومات وكثير من نزاهة الحكم وقابلية الفهم .
واذا كنا لانجد جانب البحث الاصيل موفوراً فيه ، لكن

النظرات الصائبة والملاحظات العميقة يزدحم بها هذا العرض
الاجمالي ، خصوصاً اذا اتصل البحث بمسائل من اللغة
والادب ، فان المؤلف يتجاوز نطاق العرض التحصيلي الى
الادلاء بأحكام مبتكرة تكشف عن سيطرة على تلك
الناحية خليقة بكل اطراء . وعناية صاحب الكتاب قد اتجهت
خصوصاً الى دوافع الاختيار والنبذ ، او التمثيل والاستبعاد
للعناصر الاجنبية في الحضارة الإسلامية . ومن هنا وفق كثيراً
في الفصل الاخير الذي عقده بعنوان « الاقتباس المبدع :
اليونان في الف ليلة وليلة » (الفصل التاسع من ص ٢٩٤ -
٣١٩) : فقد ربط فيه الادب اليوناني - القديم والهليني
المتأخر - وبين قصص « الف ليلة وليلة » واستطاع ان
يستكشف كثيراً من العناصر المشتركة - على الاقل في
الصورة - بين كليهما ، خصوصاً بين الادب الشعبي الهليني
وذلك الادب العربي الشعبي الذي يمكن ان يرتد في الواقع
الى اصول هلينية وعناصر يونانية شرقية ظلت تحيا في الطبقات
الشعبية . ولم يعمل القصص الذين وضعوا « الف ليلة وليلة »
الا ان صاغوا هذه القصص الهلينية الاصول في صورة عربية
هيكلا من الاصل ومادتها مهجنة بالملابس العربية الإسلامية .

وإذا كان الاستاذ لثمن Littmann قد سبقه في هذا الباب بأكثر المسائل التي يعرض لها ، فله فضل ايضاح هذه النتائج وتركيزها .

ووفقاً لميله هذا الى بيان التأثير والتأثير بين العالم الاسلامي والعوالم المحيطة به والحضارات التي اتصل بها فأخذ عنها ما اخذ ونبذ منها ما نبذ ، نراه يعقد فصلين طويلين في أول الكتاب (ص ١ - ص ٦٣) لما كان بين الاسلام والمسيحية ممثلة في الامبراطورية البيزنطية أو الرومانية الشرقية - من من صلات : كيف كان الواحد يتصور الآخر وما هي المساجلات الدينية والعنصرية والسياسية التي أثرت فيما بينها . وهذا الموضوع - موضوع الصلات بين المسيحية والاسلام في العصور الوسطى - قد صار اليوم من الموضوعات التي تعالج كثيراً : فن الناحية التاريخية نجد كتاب جروسيه R. Grousset عن « ملحمة الحروب الصليبية » L'Epopée des Croisades الذي ظهر منذ عهد قصير ، ومن الناحية الدينية نجد أمثال كتاب فرتش Fritsch : « الاسلام والمسيحية في العصور الوسطى » (برسلاو سنة ١٩٣٠) وفيه يعرض لكتب الردود التي وضعها المؤلفون المسلمون خاصة ، ونشر الأب شدياق

لكتاب « الرد الجليل » للغزالي مع ترجمته الى الفرنسية ،
على آثار تلك الابحاث التي تعرض لها من قبل أمثال تور
اندرية (« نشأة الاسلام والمسيحية » سنة ١٩٢٥) وكارل
هينرش بكر Becker (« دراسات اسلامية » سنة ١٩٢٤ -
سنة ١٩٣٢) . ومن ناحية « دراسة الاسلام في اوربا » في
العصر الوسيط « في القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر »
نجد رسالة جيدة كتبها مونريه دي فيار Monneret de Villard
(دراسات ونصوص رقم ١١٠ ، الفاتيكان ، المكتبة الرسولية
الفاتيكانية سنة ١٩٤٤) بهذا العنوان . وكل هذه الابحاث تنير
جوانب هذه الناحية الغامضة التي ران عليها جهل وتعصب
لعهد طويل من الزمان لعله اليوم - بفضل هذه الابحاث
وما اليها - قد أوشك على نهايته . واثارة هذه المسائل اليوم
فيها فائدة جلي ليس فقط من أجل فهم الماضي ، بل ولتكون
فيها لنا دروس في المستقبل ، خصوصاً ومن يفكر في
الملاسل الحاضرة لا يملك نفسه من أن يصيح : ما شبه
الليلة بالبارحة ! لان الوثبة الكبرى التي تشاهد البلاد العربية
اليوم بسبيلها خليفة بأن تعيد التوازن مرة اخرى بين العالم
العربي والعالم الغربي ، بعد أن اختل منذ انهيار الامبراطورية

الاسلامية في القرن الثالث عشر الميلادي .

والمؤلف في هذين الفصلين إنما يخصص هذه الابحاث التي توالى في هذا القرن وأواخر القرن الماضي ويقدم الى القارىء صورة حية بارزة الأسارى يمزجها بقسمات من عنده تزيدها وضوحاً . على ان الذي قد يؤخذ عليه هنا - وفي اكثر فصول الكتاب - انه يكثر من الاقتباسات الطويلة التي قد لا يضطره الايضاح الضروري الى سردها كلها بحروفها ؛ فقد تتألم وحدة الفصل من المبالغة في ايراد هذه الشواهد . لكن يمكن تبرير طريقته هذه بقولنا ان الكتاب يتجه خصوصاً الى طبقة أوسع من اولئك الذين قد يكونون في غنى عن ذكر هذا كله ، اذ يجب الا ننسى الطابع العام للكتاب كله . على انه أطال في بعض المسائل الى درجة قد لا نجد لها مسوغاً . ويلاحظ كذلك ان الفصلين الاولين كان من الممكن ان يصيرا فصلاً واحداً لاث موضوعهما واحد والمعالجة تقريباً واحدة ، خصوصاً والفصول المختلفة للكتاب من التمايز بحيث لم يكن من الواجب تمييز هذين الفصلين المتشابهين كل التشابه .

وفي الفصل الثالث يتحدث المؤلف عن نشأة الاسلام

ديناً وعقيدة ، فيعرض للاحوال التي ولد فيها ولصلاته بغيره من الاديان - كناية أو سماوية ووثنية - التي كانت في شبه الجزيرة العربية في ذلك الحين . ويذكر اسباباً ستة للنجاح الهائل الذي ظفر به الاسلام وكلها لا تخرج عما هو شائع عادة ان في الغرب او في الشرق . ويتعرض للقرآن من الناحية الاسلوبية واللفظية فيلخص بعضاً من نتائج اجاث الاوروبيين في تاريخ القرآن وفي الثروة اللفظية التي أدخلها على العربية ، كما يعرج على المسائل الكلامية (التوحيدية) التي اثيرت من حوله . وفي هذا الفصل يستعرض نشأة مذاهب المتكلمين بصورة اجمالية قد تكون موجزة الى حد بعيد .

اما في الفصل الرابع فيتناول « التقوى » سائراً بها من صورتها الأولى التي وصفها الرسول حتى يتلقاها الصوفية فيشكلونها في الصورة الحاسمة القوية التي كانت لها على ايديهم في الاسلام . وهنا يجهل في الحديث عن الصوفية ، حريصاً خصوصاً على بيان العناصر الاجنبية التي يمكن ان تكون على صلة او تشابه معها .

ويعرج في فصل خامس على الجانب التشريعي والسياسي ، فيتكلم عن مسائل من الفقه واصوله وبخاصة

فكرة الأجماع (ص ١٤٩ - ص ١٥٢) ثم ينتقل من ذلك الى فكرة الدولة فيعرض نظريتها معتمداً خصوصاً على الماوردي في كتابه « الاحكام السلطانية » الى جانب « مقدمة » ابن خلدون طبعاً .

ويتلو هذا الفصل فصل عن النظام الاجتماعي الذي حققته الدولة الاسلامية . ويهتم خصوصاً بمركز المسيحيين في ذلك النظام الاجتماعي ، فيكرس القسم الثاني من هذا الفصل (ص ١٧٧ - ص ١٨٥) لهذه المسألة التي ساهم فيها منذ قليل الاستاذ ماسينيون يبحث قيم صغير عن « المباهلة » سننشره عما قليل مترجماً الى العربية . وخلال هذا الفصل يتحدث عن مذهب الشيعة وعن فكرة الولاء وعن الشعوية . وهنا نصل الى فصل جيد (السابع) هو عندنا خير فصول الكتاب دلالة على اصابة المؤلف ، بعنوان « المثل الاعلى الانساني » ، فيدرس هذا المثل الاعلى الانساني كما تصورته الروح الاسلامية فيجده خاضعاً لعوامل ثلاثة : الاول ان الفرد ليس ب شخصية ، وهذا الساب يتم بطريقتين : الاول برد الافراد الى نماذج تستبعد فيها المميزات الخاصة ولا يحسب فيها حساب الا لصدق المحاكاة من جانب الفرد للنموذج

الذي يندرج تحته ، والثاني طريق يقتاد الفرد الى الاعتقاد بان الغاية العليا من الحياة هي ممارسة التجربة الصوفية للاتحاد الكامل بالذات الالهية حيث يختفي كل شعور بالذات الفردية ويزول الأنا . وبواسطة هذا كله ليس فقط تنحل حدود الفرد ، بل وايضاً تكون التجربة واحدة بالنسبة الى جميع من يعانونها ، فتزول بالتالي كل الفوارق التي عساها قد كانت قائمة بين الافراد لما ان انشأوا يسلكون السبيل الى الاتحاد بالله .

وساعد على هذا التجريد للشخصية والذاتية عامل آخر هو ما يمكن ان يسمى باسم ازدياد « التأدب » في نظرة المسلم الى الحياة واستجابته لها . ونقصد بالتأدب ازدياد العناية بالجانب الادبي ، حتى صار « الاديب » النموذج الاعلى في التربية الاسلامية ، ومن هنا اتجهت التنشئة الى ذلك الجانب « البلاغي » ، « الخطابي » ان صح هذا التعبير ، مما قوى من عوامل تجريد الفرد من ذاته الشخصية . والمؤلف هنا يستشهد برسالة من رسائل ابي العلاء المعري (نشرة وترجمة د. س . مرجوليوث ، أكسفورد سنة ١٨٩٨ برقم ٣٥ ، ص ١١٨ من النص العربي ، وص ١٣٧ من الترجمة

الانجليزية) يرى فيها مثلاً واضحاً على انحلال الفكر والعاطفة الى عبارة موسيقية ، يضحى فيها بالمعنى في سبيل الجرس والنغم ، مما كان سائداً وذا أثر عميق في الشعوب الاسلامية في آدابها ونظرتها الى المثل الاعلى الانساني . وتلك ملاحظات عميقة من غير شك وفق فيها المؤلف الى حد بعيد . بيد أننا نلاحظ مع ذلك أنه بالغ في هذا الاتجاه الى درجة تتأبى مع ما تدل عليه كثير من الوقائع المضادة . ففكرة « التشبه بالله » « والاتحاد » يجب ألا يفهم منها انه قصد بها الى افناء الذات الانسانية في حُضن هذه المعاني العامة المجردة فحسب . بل هناك على العكس من هذا تماماً اتجاه آخر مضاد قد رام من وراء هذه الافكار التي قد توهم الميل الى سلب الشخصية وتجريد الفردانية الى العكس من هذا تماماً ، وهو الارتفاع بالانسانية الى مرتبة الالهية حتى تشيع في الالهية نزعة انسانية ، انسانية جداً . فضلاً عن ان ثمت كثيراً من الشخصيات قد حاولت ان تبرز الجانب الانساني وتؤكدده ضد كل العناصر المهددة لفكرة الشخصية . وهذه ناحية تعرضنا لها بالتفصيل في المحاضرة الاولى من كتابنا « الانسانية والوجودية في الفكر العربي » (ص ١ - ص ٦٤ ،

القاهرة سنة ١٩٤٧ بعنوان : « النزعة الانسانية في الفكر العربي ») بما لا نحتاج معه هاهنا الى فضل بيان . واندفاع المؤلف هنا انما كان نتيجة لبعده عن الوثائق الجديدة (مثل « رسائل الرازي » ، نشرة كراوس) الخافلة بما يؤيد وجود هذا الجانب الذاتي الشخصي الى جوار الجانب الآخر السالب للشخصية والفردانية في الحضارة الاسلامية . ومن هنا نبهنا الى خطر التعميم في البحث الآن ، والاصول نفسها لا تزال طي قبورها في المكتبات والمخطوطات . وهذا ايضا يقودنا الى التحدث عن عنصر آخر اهمله المؤلف خلال بحثه هذا كله وهو عنصر الجنس وما كان له من دخل هائل في تشكيل النظرات في الحياة وفي التنشئة التي كانت لكبار المفكرين في الاسلام ، مما جعل المثل الاعلى الانساني لا يقتصر على النموذج الذي رسمه المؤلف دون غيره .

وبالجملة ، فكتاب الاستاذ جوستاف فون جرونيوم ، الاستاذ المساعد للغة العربية في قسم اللغات والآداب الشرقية بجامعة شيكاغو ، والذي يقيم هذه الايام بيننا وسيمضي العام كله في التجوال بين البلاد العربية حتى يكون على اتصال حي بالبيئة التي كرس نفسه لدراسة آدابها ، - نقول ان

كتابه هذا كتاب جيد مليء بالافكار الخصبه الموحية ،
وفيه من الاصاله بقدر ما فيه من سعة التحصيل او يكاد ،
وهو خليق بأن يعرض للغربي صورة دقيقة القسما ت لمرافق
الحياة الروحية في الاسلام موضوعاً في اطاره العالمي في العصر
الوسيط ، وخليق كذلك بأن يُنقل الى العربي في لغته كما
يجد فيه نفسه زاخرة بمعان تتلمس سبيلها في نطاق الروحية
العليا .

११/१/१०१

من كتب دار العلم للملايين

العرب	الدكتور فيليب حتي
العرب الأحياء	الدكتور نبيه فارس
صفحات من الماضي القريب	ساطع الحصري
معنى النكبة	الدكتور قسطنطين زريق
تاريخ الشعوب الاسلامية [خمسة اجزاء]	المستشرق بروكلمان
على المحك	مارون عبود
أعلام الحرية [ظهر منها ١٣ جزءاً]	قدوري قلعجي
مختارات من الشعر الاندلسي	المستشرق نيكل
مرآة ضمير الحديث	الدكتور طه حسين بك

تطلب كتب دار العلم للملايين :

في سورية ولبنان	من شركة فرج الله للطباعة
في مصر والعراق	من دار الكشف
في البحرين	من المكتبة الوطنية للسيد ا

٢٠٠ قرش لبناني سوري او مليم

٢٢٠ فلس او مل